Voir au verso un avis important

REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

CINQUIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 19

JUILLET 1924

ADMINISTRATION

TOULOUSE, 9, rue Montplaisir
Compte courant n° 593, Toulouse.

RÉDACTION

ROME (19), 120, Via del Seminario.
TOULOUSE, 31, rue de la Fonderie.

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages in-8°

Abonnements :

Les abonnements sont annuels et partent de janvier.

France et Belgique...... **15 fr.** — Union Postale.......... **18 fr.**

Un Numéro séparé : **4 fr. 50**

Les numéros des années écoulées ne sont pas vendus séparément.

Prix d'une année écoulée : **18 fr.**

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.

RÉDACTION

Tout ce qui concerne la *rédaction* de la *Revue*, les échanges et les envois de livres pour comptes rendus doit être désormais envoyé à l'une des deux adresses :

R. P. de Guibert, 120, via del Seminario, ROMA (19).

M. F. Cavallera, 31, rue de la Fonderie, TOULOUSE.

AVIS IMPORTANT

Afin d'éviter des retards et même des erreurs inévitables, nos lecteurs sont priés de s'adresser désormais, pour les abonnements, renouvellements, changements d'adresse, etc., *uniquement* à l'Administration de la *Revue*, 9, rue Montplaisir, Toulouse. Nous attirons l'attention de nos abonnés sur l'augmentation du prix de l'abonnement, rendu nécessaire par l'élévation du prix de la main-d'œuvre et des fournitures.

Pour paraître dans les prochains numéros de la Revue :

HUMILITÉ ET VÉRITÉ

Saint Paul avait donné comme mot d'ordre à ses chrétiens : « In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes (1) ». Les deux grands législateurs de la vie parfaite parmi les Pères lui avaient fait écho. S. Basile enseignait au quatrième siècle : « L'humilité consiste à regarder tous les autres comme meilleurs que soi, selon le précepte de l'apôtre (2) »; et S. Benoît au sixième précisait ainsi : « Septimus humilitatis gradus est si se omnibus inferiorem et viliorem, non solum sua lingua pronuntiet, sed etiam intimo cordis credat affectu » (3). Si l'on rapproche de ces préceptes les textes devenus vite classiques de S. Chrysostome, de S. Augustin, de S. Bernard, pour ne citer que les plus connus (4), si on les éclaire par les exemples et les

(1) *Phil.* 2, 3 : l'expression grecque ἡγούμενοι ὑπερέχοντας peut en soi s'entendre aussi bien d'une supériorité de *dignité* ou d'*autorité* que d'une supériorité d'*excellence*; généralement les Pères et les commentateurs plus récents, l'ont comprise dans le second sens (regardant comme meilleurs); c'est ainsi en particulier que l'expliquent Knabenbauer et Vincent (*Internat. Commentary*).

(2) *Reg. brev. tractat.* 198, MG. 31, 1213.

(3) *Regula*, c. 7, ML. 66, 396-400, où l'on trouvera dans le commentaire de Dom Martène de nombreux textes des Pères développant la même idée.

(4) S. Chrysostome, *Homil. in Genesim*, 33, 5, MG. 53, 212; — S. Augustin, *Lib. 83 quaestionum*, q. 71, 5, ML. 40, 82; le texte de S. Bernard (*in Cantic.* 37, 7, ML. 183, 974) est encore plus énergique : « Non est ergo, periculum quantumcumque te humilies, quantumc umque reputes minorem quam sis, hoc est, quam te veritas habeat. Est autem grande malum horrendumque periculum, si modice plus vero te extollas, si vel uni videlicet in tua cognitione te praeferas, quem forte parem tibi veritas iudicat, aut etiam inferiorem ».

traits des Pères du désert, par les paroles des Saints redisant après S. Paul : « peccatores... quorum primus ego sum » (*I Tim.*, 1, 15), on aura en abrégé les éléments essentiels qui ont posé devant les maîtres de la vie spirituelle la question : « Quomodo homo se *veraciter* potest reputare omnibus hominibus inferiorem et viliorem ? (5) » Comment un saint peut-il sincèrement et sans illusion, *veraciter*, se juger inférieur moralement à tous les hommes ?

Vis-à-vis de Dieu, humilité et vérité sont faciles à concilier pour nous ; bien plus, c'est la connaissance même plus intime et plus complète des deux termes, Dieu et nous, qui nous fera avancer dans une vertu, qui n'est en somme qu'un sentiment profond de ce que nous sommes réellement, nous créatures et néant, devant le créateur et l'être infini. Toutes les difficultés rencontrées dans la pratique de cette humilité viennent précisément de ce que nous ne connaissons que très mal et Dieu et nous-mêmes.

Vis-à-vis des autres hommes, la question est moins simple. Sans faire appel aux autorités que je citais à l'instant, nous sentons d'instinct que nous aurons beau nous abaisser devant Dieu, si nous nous préférons aux autres hommes, nous ne serons pas vraiment humbles. La célèbre phrase : « Quand je me considère, je me méprise ; quand je me compare, je m'estime », sera toujours considérée par tout le monde, comme une expression, non d'humilité chrétienne, mais bien d'orgueil raffiné sous une forme désabusée. D'un autre côté, cependant, même en ne tenant pas

(5) La question est ainsi formulée dans la seconde des deux *Questiones de humilitate* du Bienheureux Venturino de Bergamo O P. (1304-1346), publiées par G. Clementi dans l'appendice de la vie du Bienheureux (Rome 1904, 2e éd. 1909), p. 129-131, d'après un manuscrit de Munich, Clm. *18389*, où elles font suite à diverses œuvres de Nider. Tout récemment le P. de Boissieu O. P. a donné dans la *Vie Spirituelle* (1924, t. 9, 499), une traduction de ces deux questions, malheureusement sans indiquer aucune source de son texte qui offre quelques légères variantes avec celui de M. Clementi.

compte de certaines exagérations manifestes (6), comment un S. François d'Assise, par exemple, pouvait-il sincèrement se regarder comme le plus misérable des hommes ? En réalité son âme était une des plus saintes qui eussent paru dans l'Eglise ; et lui-même, à l'intelligence si fine dans sa simplicité, ne pouvait pas ne pas se rendre compte combien sa vie était supérieure à celle de tant de pécheurs qu'il cherchait à ramener à Dieu. Ou du moins s'il était parfaitement sincère dans ce jugement porté sur lui-même, cette sincérité ne reposait-elle pas sur une illusion, une erreur manifeste, et comment pourrons-nous présenter comme un modèle et un idéal, un acte impliquant nécessairement un élément contraire à la vérité des choses ? Comment en pareil cas pouvons-nous admettre que la grâce du Dieu de vérité pousse les âmes vers un tel acte ?

A ce problème une première solution a été donnée, que S. Thomas a mise en pleine lumière avec sa précision habituelle et que les auteurs spirituels ont reprise après lui d'un commun accord (7) :

In homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum ; sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem...

Humilitas autem, sicut dictum est (8), proprie respicit reverentiam qua homo Deo subicitur ; et ideo quilibet homo secundum id

(6) Par exemple la parole célèbre qu'un ouvrier d'Alexandrie se serait répétée chaque jour et qu'il aurait redite à S. Antoine, d'après les recueils d'Apophthegmes : « Tous les habitants d'Alexandrie iront dans le ciel recevoir la récompense de leurs bonnes actions ; moi seul j'irai dans les enfers expier mes péchés. » (*Vitae Patrum,* III, Sententiae, n. 130, ML. 73, 785.)

(7) Voir par exemple le commentaire de ces enseignements de S. Thomas dans le beau livre de Mgr Ullathorne, O. S. B., sur l'humilité , *The Groundwork of the christian virtues*, 1882, ch. 6, p. 132.

(8) 2a 2ae, q. 161, a. 1, ad. 5 : « Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subiectionem hominis ad Deum propter quem etiam aliis humiliando se subicit ». Cf. aussi a. 2, ad. 3 : « Humilitas praecipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum. ».

quod suum est, debet se cuilibet proximo subicere quantum ad id quod est Dei in ipso.

Non autem *requirit* humilitas ut aliquis id quod est Dei in seipso subiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt ea se habere... Et ideo *absque praeiudicio humilitatis* possunt dona quae ipsi acceperunt praeferre donis Dei quae aliis apparent collata.

Similiter etiam non hoc *requirit* humilitas ut aliquis id quod est suum in seipso subiciat ei quod est hominis in proximo; alioquin *oporteret ut quilibet* reputaret se magis peccatorem quolibet alio (2ª 2ᵃᵉ, q. 161, a. 3).

La doctrine est on ne peut plus claire et simple : l'acte essentiel de l'humilité est l'abaissement de l'homme devant Dieu. Mais de même que la charité, essentiellement amour de Dieu pour lui-même, nous fait aimer cependant aussi les autres hommes à cause de Dieu qui les aime et des dons de sa grâce qui nous les rendent aimables, de même encore l'humilité nous fera nous abaisser devant les autres hommes à cause de Dieu qui les élève par ses dons, infiniment au-dessus de ce que nous sommes ou pourrions être par nous-mêmes. Voilà pourquoi la vertu d'humilité *exige* que, comparant ce que nous sommes par nous-mêmes avec ce que les autres sont par la grâce de Dieu, nous nous abaissions au-dessous de tous, puisque de notre fonds nous n'avons que misère et péché, et que tout le bien *naturel* que nous pourrions avoir est sans comparaison avec le moindre bien d'ordre *surnaturel* produit par la grâce dans les autres.

Cette réponse suffit-elle à résoudre pleinement le problème posé au début de ces pages ? Je ne le crois pas. Si, en effet, nous nous reportons aux textes rappelés plus haut et aux traits des vies des saints présents à la mémoire de tous, nous n'y trouvons pas formulée la distinction donnée par S. Thomas, du moins pas toujours, et nous avons plutôt l'impression que ces âmes humbles se mettaient bien telles qu'elles étaient, au-dessous des autres tels qu'ils étaient eux aussi.

Si, du reste, nous relisons attentivement le texte de S. Thomas, nous nous apercevrons vite que la question qu'il traite n'est pas exactement la même que celle qui est examinée ici. Il demande « si l'homme *doit* par l'humilité se mettre au-dessous de tous ? »; il cherche donc, non pas comment expliquer les actes de l'humilité parfaite, mais quelles sont les *exigences obligatoires pour tout chrétien* de la vertu d'humilité. De là les expressions soulignées dans le texte : *requirit, absque praeiudicio humilitatis, non oportet ut quilibet*. Ce qui est nécessaire pour ne pas blesser la vertu d'humilité, pour ne pas pécher contre elle, c'est de mettre ce que nous sommes par nous-mêmes au-dessous des dons de Dieu que nous voyons dans les autres. Mais nous ne sommes nullement *obligés* de regarder les autres comme plus fidèles que nous à la grâce de Dieu, ni de mettre les grâces reçues par nous au-dessous des grâces accordées aux autres. Et il est si vrai que, dans l'article 3 cité plus haut, S. Thomas ne touche pas directement la question examinée ici, que lorsqu'il la rencontre plus bas, à l'article 6, il y fait une réponse différente. Dans cet article, en effet, il commente les degrés d'humilité décrits par S. Benoît au chapitre 7 de la *Règle* et, à propos du sixième de ces degrés (*credere et pronuntiare se omnibus viliorem*), il se fait l'objection : un tel degré repose sur une opinion erronée : or aucune vertu ne peut s'appuyer sur le faux. La réponse est ainsi conçue :

... Aliquis absque falsitate potest se credere et pronuntiare omnibus viliorem secundum defectus occultos quos in se recognoscit et dona Dei quae in aliis latent. Unde AUGUSTINUS dicit : *Existimate aliquos in occulto superiores quibus estis in manifesto meliores* (*de Virginitate*, 52, ML. 40, 427) (9).

(9) *Ibid.*, a. 6, ad. 1. Noter cependant que dans l'article 3, ad. 2., S. Thomas cite d'après la *Glossa ordinaria* in *Phil.* 2, 3 le passage de S Augustin, *Lib. 83 quaest.*, q. 71, a. 5, ML. 40, 82, qui développe la même idée : mais c'est plutôt pour compléter la réponse déjà donnée que pour l'appuyer.

Il ne s'agit plus ici d'expliquer ce qui est exigé de tous, mais de montrer comment certains peuvent (*aliquis potest*) sans fausseté, arriver à un degré d'humilité si parfait qu'ils se jugent plus vils que tous les autres hommes : ce qui est la question même posée ici. Et pour la résoudre, la réponse donnée à la question précédente sera bien rappelée, mais aussi complétée par un principe emprunté à S. Augustin : nous connaissons en nous des défauts cachés, et il y a dans les autres des dons de Dieu également cachés, qui compensent et au-delà, la supériorité que nous pourrions nous attribuer sur eux, à ne juger que par l'extérieur. La première réponse est conservée comme fondement de la doctrine, mais la solution directe de la difficulté est demandée à un fait d'ordre psychologique.

Il y a, en effet, dans la question qui fait l'objet de ces pages et que S. Thomas touche au dernier article cité, deux problèmes, distincts en réalité, quoique fort intimement unis et ordinairement mêlés par ceux qui traitent cette matière : un problème théologique, d'ordre plus objectif, et un problème psychologique d'ordre plus subjectif.

Problème théologique qui se pose lui-même à un double niveau, au niveau de l'humilité obligatoire et au niveau de l'humilité parfaite. La tradition spirituelle catholique nous enseigne, avec la nécessité de l'humilité, qu'une condition indispensable de cette vertu, rappelée dans la parabole évangélique du Pharisien et du Publicain, est de ne pas nous préférer aux autres. Dès lors que Dieu impose à tous, aux meilleurs même, cette humilité, comment une telle obligation est-elle conciliable avec sa *sagesse*, avec sa *vérité* infinie ? Premier problème théologique qui répond au premier article cité de S. Thomas. A un niveau plus élevé, les Saints que l'Eglise nous propose pour modèles vont répétant qu'ils sont les derniers des hommes, et cela avec une force de conviction et une unanimité telles que nous ne pouvons pas ne pas voir dans cette persuasion un effet des dons particuliers de la grâce qui les ont fait ce

qu'ils sont. Et ici encore, comment cette action de la grâce en eux, pour les ancrer dans une conviction évidemment fausse, est-elle conciliable avec la sagesse et la vérité infinies de Dieu ?

Problème psychologique qui vient se superposer au problème théologique : ces saints, dont beaucoup avaient une intelligence pénétrante, une connaissance étendue et profonde du monde des âmes, qui par conséquent ne pouvaient pas ne pas se rendre compte de la supériorité de leur vie spirituelle sur celle des âmes qui les entouraient, comment ont-ils pu sérieusement, « intimo cordis affectu », selon le mot de S. Benoît, se croire les plus vils des hommes, dignes par l'état de leur âme de la dernière place ?

Suivant que les auteurs ont été frappés davantage par l'un ou l'autre de ces problèmes, ils se sont attachés de préférence à tel ou tel principe de solution. Personne ne s'étonnera qu'un esprit aussi *réaliste* que celui de S. Thomas se soit préoccupé avant tout et presque exclusivement du problème théologique et objectif. Le problème psychologique ne lui a pas échappé : ses explications tirées de l'ignorance où nous sommes de l'état intérieur des autres, se réfèrent à cet aspect de la question. Mais manifestement pour lui c'est un aspect secondaire, accessoire, qu'il ne touche que pour répondre à une objection. L'essentiel à ses yeux est de montrer que, objectivement, en soi, l'humilité qui s'abaisse devant les autres « collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis », suivant la formule qu'il emprunte à saint Augustin (10). Le centre de sa doctrine sera donc la constatation de ce fait, théologiquement évident, que le moindre des dons surnaturels de Dieu dans les autres, dépasse infiniment tout ce que nous pouvons avoir en nous de nous-mêmes : « si praeferamus id quod est Dei in proximo ei quod est proprium in nobis, non incurrimus falsitatem »

(10) 2a 2ae, q. 161, a. 3, obiectio 1, citant AUGUSTIN, *de Natura et gratia*, 34, ML. 44, 265.

(*loc. cit.*, a. 3, ad 2). Par conséquent soit l'attitude d'âme qui est imposée à tous par les exigences de la vertu d'humilité, soit celle dont nous donnent l'exemple les Saints arrivés à la perfection de cette vertu, répondent bien à un aspect réel des choses. Et cela suffit pour sauvegarder la sagesse et la vérité de Dieu.

On comprendra cependant que beaucoup de maîtres de la vie spirituelle, sans négliger le problème théologique, en supposant au contraire acquise la solution, aient été attirés par le problème psychologique, secondaire sans doute au point de vue objectif, très important cependant au point de vue de la conduite intérieure des âmes.

Aussi, soit avant, soit après l'article classique de saint Thomas, trouvons-nous toute une série d'explications destinées à résoudre ce second problème.

La plus simple de toutes consiste évidemment à dire qu'en fait les saints dans leurs sentiments d'humilité comparaient ce qu'ils étaient par eux-mêmes avec ce que les autres étaient par don de Dieu. Et il en a bien été souvent ainsi : mais cela ne suffit pas à expliquer psychologiquement tous les cas, celui par exemple où les saints font ce que S. Thomas montre n'être pas obligatoire « ut aliquis id quod est suum in seipso subiciat ei quod est hominis in proximo » (*loc. cit.*, a. 3). Ce qui paraît bien être le cas de S. François répondant à un de ses frères : « Il me semble que je suis le plus grand des pécheurs ». Et comme le frère lui objectait qu'il ne pouvait en bonne conscience ni dire, ni penser cela, il ajouta : « Si à un homme, quelque criminel qu'il fût, le Christ avait témoigné une aussi grande miséricorde, je suis pleinement convaincu que cet homme serait actuellement bien plus agréable à Dieu que moi (11) ». La comparaison s'établit donc dans ce cas, et

(11) « Ad quem humilis Christi servus : « Videor, ait, mihi maximus « peccatorum ». Cui cum Frater diceret ex adverso, quod hoc nec posset sana conscientia dicere, nec sentire, subiunxit : « Si quantumcumque

dans tant d'autres, non pas entre la part de Dieu et la part de l'homme, ni entre les grâces diverses faites par Dieu à deux âmes, mais entre ce qu'une âme a fait elle-même et ce qu'ont fait ou auraient fait les autres. Et là il est bien difficile de prétendre qu'en vérité un saint François ait été, pour la fidèle correspondance à la grâce, le dernier des hommes. Comment donc, encore une fois, expliquer cette conviction si profonde et si sincère chez lui et chez ses émules en humilité ?

Diverses réponses ont été proposées qui se trouvent bien résumées dans la deuxième question sur l'humilité du Bx. Venturino da Bergamo (12) : celui-ci propose cinq *moyens* que nous pouvons employer pour arriver à nous croire sincèrement plus vils que les autres. Le premier est le principe proposé par S. Thomas et que nous venons d'examiner (13). Des quatre suivants, le premier (n. 2) est celui qu'avait aussi touché S. Thomas (*2ª 2ªᵉ*, q. 161, a. 6, ad. 1), comme nous l'avons vu, et qui consiste à opposer, à notre apparente supériorité sur les autres, nos défauts cachés que nous connaissons bien et leurs qualités, cachées aussi, que nous ignorons (14).

« sceleratum hominem tanta fuisset Christus misericordia prosecutus ar- « bitror sane quod multo quam ego Deo gratior esset. » S. BONAVENTURE, *Legenda S. Francisci*. VI, 6 (*Opera*, ed. Quaracchi, t. 8, p. 521). Le frère à qui le Saint fit cette confidence et que S. Bonaventure ne nomme pas, était frère Pacifique d'après Wadding et les éditeurs de Quaracchi, non frère Rufin, comme il est dit souvent, par exemple dans la belle traduction donnée de ce trait par S. François de Sales, *Amour de Dieu*, II, c. 11.

(12) Dans CLEMENTI, *Il B. Venturino da Bergamo*, appendice, p. 130.

(13) Venturino attribue cette réponse à S. Anselme : je n'ai pu trouver le texte qui y correspond. Dans l'*Exhortatio ad contemptum temporalium* (ML. 158, 680) le saint fait bien à son tour la recommandation : « Omnium te minimum existima, inferiorem te omnibus deputa » ; mais il n'est pas question de l'explication que donnera S. Thomas. — Il est du reste curieux de constater que le B. Venturino, qui place en tête précisément les deux explications données par le Docteur Angélique, ne le cite pas.

(14) Dans son commentaire sur *Phil.* 2, 3, S. Thomas reprend cette seconde réponse en concluant : « Forte in me est aliquis defectus qui non est in alio ». Il ajoute un nouveau principe de solution : « Sed de-

Troisième moyen : c'est « per fortem affectum et gustum suorum defectuum ; sicut enim patiens dolorum dentium aestimat se prae aliis pati, non quod per rationem videat dolorem suum esse maiorem, sed quod intimius et ferventius dolorem suum sentit quam aliorum ».

Quatrième moyen : « comparando id quod ipse reddit Deo respectu gratiarum quas Deus sibi fecit ad id quod alter reddit ratione eorum quae a Deo recepit aut ad id quod Deo redderet, si tanta et talia, sicut ipse, a Deo recepisset ». (Suit l'exemple cité plus haut de S. François).

Cinquième moyen : « ex consideratione divinorum iudiciorum et nostrae variabilitatis » ; il peut arriver que ceux qui sont aujourd'hui debout tombent un jour et que ceux qui sont à terre se relèvent, ou du moins que ceux que nous méprisons aujourd'hui « se mettent sur le tard au travail et nous dépassent par de plus fervents efforts (15) ».

Ces quatre réponses, on le voit, visent bien à résoudre le problème psychologique qui nous occupe maintenant, mais elles le font par deux voies différentes. La deuxième, la quatrième et la cinquième reviennent en somme à ébranler, à combattre, la conviction trop facile que nous pouvons avoir de notre supériorité, en lui opposant, sinon des faits certains, au moins l'ignorance et l'incertitude où nous sommes sûrs d'être, soit sur l'état véritable devant Dieu des âmes auxquelles nous nous comparons, soit sur les grâces qu'elles ont reçu en fait et sur leur coopération à ces grâces et à celles qu'elles auraient pu recevoir comme nous, soit sur les miracles que la grâce peut faire un jour

tur quod quantum ad omnia est ille bonus et ille malus : nihilominus tu et ille geritis duplicem personam, scilicet tui et Christi Si ergo illum non praeponas ratione suae personae, praeponas ratione imaginis divinae ». Mais cette considération, excellente pour justifier les témoignages de déférence demandés par S. Paul, ne peut résoudre la question fondamentale qui porte sur la comparaison entre mon prochain *lui-même* et moi.

(15) Cette réponse est appuyée par la citation de S. Grégoire le Grand, *Moralia in Iob* 34, 25, ML. 76, 731-732.

dans des âmes actuellement misérables. La troisième réponse, au contraire, part d'un principe tout différent : nous pouvons être tellement pénétrés de notre propre misère spirituelle que la constatation de celle des autres ne soit plus capable de faire sur nous une impression comparable. Et il me semble que c'est là, dans ce dernier principe, que se trouve la solution la plus complète et la plus générale du problème psychologique de l'humilité, l'explication la plus fondamentale de l'attitude des saints. Nous avons là, en effet, un cas particulier de cette manière d'agir de la grâce, si fréquente dans la vie spirituelle, qui consiste à faire dominer dans une âme, jusqu'à l'absorber pour ainsi dire tout entière, tel sentiment, la pensée de telle vérité ou de tel mystère. En cette vie, tant que nous sommes en marche, *in via*, vers la patrie du ciel, l'abondance des lumières, la connaissance plus complète des vérités, même surnaturelles, et de leurs rapports mutuels, ne sont pas pour l'action de Dieu en nous un but, mais un moyen employé par la grâce pour nous faire atteindre le vrai but de notre temps d'épreuve, croître dans l'union avec Dieu par la charité affective et effective. Que l'âme donc connaisse plus ou moins parfaitement son propre état spirituel, ce n'est pas le but, mais un moyen que la grâce emploiera suivant qu'il sera utile au but unique de son action, faire croître la charité. Tous les directeurs sont habitués à rencontrer fréquemment des âmes qui n'ont aucune conscience du bien qu'elles font et des progrès qu'elles réalisent : Dieu veut, en les maintenant dans cette obscurité, parfois longtemps, parfois toute leur vie, favoriser leur avancement dans l'humilité, le détachement et l'abandon, et par là dans la charité.

Il en va ainsi particulièrement pour cette partie de l'humilité qui nous abaisse, non seulement devant Dieu, mais aussi devant les autres hommes. La grâce y fait pratiquement arriver les âmes en augmentant la connaissance intime et le sentiment qu'elles ont de leurs propres misères et

infidélités : la lumière concentrée sur ces misères et infidélités, bien réelles, même lorsqu'elles disparaissent aux regards ordinaires, devient si vive, si puissante, si pénétrante qu'elle absorbe l'âme tout entière, l'aveugle pour ainsi dire de son éclat, au point que cette âme n'aperçoit plus les défauts et fautes des autres. Etat d'âme évidemment qui, au point de vue abstrait de la connaissance pure, serait moins parfait que celui qui consisterait à mesurer exactement les mérites comparatifs des diverses personnes : mais, encore une fois, ici-bas le primat n'est pas, dans la vie spirituelle, à la connaissance quelle qu'elle soit, mais à l'amour. Et parce que l'ennemi capital, l'obstacle essentiel à cet amour est l'orgueil, sous toutes ses formes, et d'autant plus qu'il est plus intime, plus subtil et plus spirituel, Dieu se souciera peu, dans son travail au fond de l'âme, que les lumières soient moins complètes, moins également réparties sur tous les objets, pourvu que disparaissent une à une les plus profondes racines de cet orgueil, de cet amour propre, et que la voie soit ouverte aux conquêtes de la charité.

On voit par là comment cette humilité supérieure, *in gradu heroïco*, dépassant de loin les exigences de l'humilité obligatoire pour tous dont nous parlions au début, et s'abaissant au-dessous des autres hommes, même *in eo quod est hominis*, est essentiellement chez les saints le fruit de grâces particulières, de grâces entre les plus hautes parmi celles auxquelles les rendent souples et dociles les Dons du Saint-Esprit. Il y a là en réalité une faveur divine du même ordre que les degrés les plus élevés de la contemplation infuse, résultant comme cette contemplation d'une opération toute-puissante de la grâce en l'âme.

On voit aussi comment les autres réponses tirées de la triple ignorance où nous sommes sur les dons intérieurs cachés des autres hommes, sur ce qu'aurait été leur correspondance aux grâces reçues par nous, sur notre propre persévérance finale, ne font en somme que préparer et

compléter la réponse essentielle : cettre triple ignorance facilitera l'effet d'abaissement, de *vilificatio interna*, produit par la lumière surnaturelle éblouissante qui est projetée sur nos fautes et notre pauvreté spirituelle. Mais à elle seule cette ignorance ne suffirait pas ; elle pourrait nous mener à douter de notre supériorité apparente, à être défiants de nous-mêmes et déférents pour les autres ; elle serait impuissante à fonder en nous cette conviction, que nous constatons en fait chez les saints, d'être réellement devant Dieu les derniers de tous.

On voit enfin par là comment s'explique le rôle essentiel attribué par les saints aux *humiliations* dans l'acquisition de l'humilité, par saint Ignace, entr'autres, qui, dans la seconde semaine de ses *Exercices* fait une place si large à cette vertu décisive. Lorsqu'il veut dans la *Méditation de deux Etendards* nous montrer par quelle voie Notre-Seigneur mène les âmes à cette humilité et par elle à toutes les vertus, comme l'orgueil inspiré par Satan les mènerait à toutes les fautes, il ne développe aucune des considérations rappelées à l'instant, mais avec son réalisme positif et énergique, il montre comme premier échelon le détachement spirituel et, si possible, le renoncement réel à toutes les richesses, la pauvreté ; puis, comme second échelon les opprobres et les mépris, « parce que, ajoute-t-il, de ces deux choses suit l'humilité ». L'humiliation c'est, en effet, l'expérience pratique de notre bassesse : même quand il s'agit d'une humiliation non méritée (et pas d'une simple injure), il y a toujours en elle un élément d'abaissement réel ; nous baissons réellement, au moins dans l'estime des autres hommes, sur le point particulier de l'humiliation. Dès lors toute véritable humiliation nous fait passer de la connaissance abstraite, notionnelle, de notre bassesse, à une connaissance expérimentale, sentie, réelle, de cette bassesse ; elle nous rapproche, au moins sur un point, de l'état de celui qui éprouve en fait une rage de dents. Et, par suite,

si, devant cette expérience de notre misère, au lieu de nous raidir, de nous détourner, nous y entrons généreusement, nous l'acceptons comme ce qui nous est dû, aussitôt toutes nos pensées abstraites d'humilité viennent se fortifier, se cristalliser, pour ainsi dire, autour du noyau réel de cette expérience et acquérir par là en nous la force d'abaissement que la grâce viendra multiplier. L'humiliation désirée, acceptée, savourée, nous donnera donc, au moins sur un petit point, l'expérience réelle de notre infériorité ; elle fera ainsi plus que toutes les considérations pour préparer notre âme aux grâces particulières qui la feront entrer dans la connaissance intime de sa propre misère, dans le « fortis affectus et gustus suorum defectuum ».

Du reste, avant le Bx. Venturino, S. Bonaventure avait déjà expliqué de la même manière, et avec la même comparaison, les abaissements des saints. C'est à cette réponse fondamentale qu'il s'attache de préférence dans la belle question sur l'humilité qu'il a placée en tête de ses *Quaestiones de perfectione evangelica* (16) :

Ipsa veritas legis divinae, dit-il, dictat quod unusquisque de se ipso magis quam de alio debet humiliora sentire. Unde sicut unusquisque magis sentit morbum proprium afflictivum naturaliter quam alienum, sic unusquisque certius et proximius et frequentius recogitare debet suum defectum, et ob hoc se debet reputare aliis viliorem, non quia certus sit se esse talem, sed quia magis certus est de sua quam de aliena vanitate et vilitate... Et sic apparet quod vilificatio sui non fundatur supra falsum, sed super verum, secundum scilicet *experimentalem cognitionem* defectus proprii, quam quilibet homo respectu alterius quasi singulariter habet...

Plus tard Lancicius, dans un chapitre très personnel sur la question qui nous occupe, développera lui aussi la même explication, en insistant particulièrement sur le rôle de la grâce dans cette *captivatio intellectus* qui produit l'humilité et qui lui paraît encore plus grande que celle qui est à

(16) *Quaestiones de perfectione*, q. 1, resp. 4, ed. Quaracchi, t. 5, p. 123.

la base de la foi : sous l'influence de la volonté, mue par la grâce, l'intelligence se fixe dans la considération des misères propres, au point de devenir incapable de voir celles des autres ; mais c'est là, répète-t-il, un don gratuit de Dieu, beaucoup plus que le fruit de nos efforts (17).

Sainte Thérèse l'avait déjà dit avec son énergie habituelle (18) :

Quand c'est l'esprit de Dieu qui agit en nous, il n'est pas nécessaire d'aller ramasser (andar rastreando) des choses pour trouver humilité et confusion ; car alors le Seigneur lui même nous les donne d'une manière bien différente de ce que nous pouvons gagner avec nos pauvres considérations (consideracioncillas). Celles-ci ne sont rien en comparaison de cette vraie humilité, toute de lumière, que le Seigneur enseigne alors et qui produit une confusion qui nous anéantit. C'est une chose bien connue, cette connaissance donnée par Dieu pour que nous voyons que nous n'avons aucun bien de nous-mêmes, et d'autant plus que nous avons reçu de plus grandes grâces.

Et S. Jean de la Croix, à son tour, signale cette humilité comme l'un des fruits principaux de la nuit passive des sens (19) :

Comme l'âme se voit si aride et misérable, il ne lui vient pas en pensée, pas même par premier mouvement, qu'elle est meilleure que les autres et qu'elle les surpasse, comme cela lui arrivait auparavant; mais au contraire elle voit que les autres sont meilleures... Elle ne connaît que sa propre misère et l'a sans cesse sous les yeux, à tel point qu'elle ne peut s'en distraire ni penser à autre chose.

Les solutions des deux problèmes se complètent donc l'une l'autre. C'est par dessus tout le sentiment intime, aigu, de leur propre misère qui fait choisir aux saints la dernière place : ce qu'ils connaissent des péchés des autres est à peine entrevu par eux, dans un demi-jour, et disparaît dans l'aveuglement produit par la lumière de la grâce

(17) *Opusculum 8, de humilitate*, c. 4, *Opera*, Anvers, 1655, t. 1. p. 582.
(18) *Vida*, c. 15, n. 14.
(19) *Noche oscura*, I, c. 12 (vers 4, § 3), éd. Tolède, 1912, II, p. 42.

toute concentrée sur leurs propres fautes et défauts. Mais cette opération de la grâce en eux est possible, elle n'a rien de contraire à la sagesse et à la vérité de Dieu, précisément parce que les misères ainsi mises à nu par la lumière surnaturelle sont bien réelles, que seules elles appartiennent totalement et exclusivement à ces âmes, et que par suite *nihil est falsitatis* si, s'en tenant à ce qui est leur œuvre propre, ces mêmes âmes se jugent au-dessous des autres, sans se préoccuper de distinguer chez ceux-ci ce qui vient de Dieu et d'eux-mêmes. De la sorte, comme l'acte essentiel de l'humilité, en abaissant notre néant devant l'être infini de Dieu, prépare l'acte essentiel de la charité, l'amour de Dieu pour lui-même; de même l'acte secondaire de l'humilité, en nous abaissant devant les autres hommes, fait place nette pour laisser croître la charité envers le prochain. Voilà pourquoi ces sentiments de mépris d'eux-mêmes, cette insistance à se regarder et à s'affirmer comme les derniers des pécheurs qui, chez les saints, pourraient nous paraître quelquefois subtil et inutile raffinement, sont en réalité l'un des fondements essentiels de leur héroïsme dans la charité : les derniers de tous ils seront naturellement les serviteurs de tous. Et ainsi l'action particulière du Saint-Esprit dans leurs âmes pour les pousser à cette dernière place en leur donnant le sentiment aigu de leur misère spirituelle, vient s'harmoniser parfaitement avec celle qui, dans la contemplation et le zèle des âmes, les élève aux plus hauts sommets de la charité.

Rome Joseph de Guibert, S. J.

NOTES ET DOCUMENTS

QUI A ÉCRIT LA *DOCTRINE SPIRITUELLE* DU P. LALLEMANT ? (1)

Le problème est tout petit, la réponse, par elle-même, n'importe guère ; elle ne changera rien au cher volume, il est ce qu'il est. Problème et réponse ont pourtant leur intérêt, ils nous font connaître un humble et grand mystique, un écrivain d'un rare mérite : le Père Jean Rigoleuc, de la Compagnie de Jésus.

Les auteurs ascétiques ont toujours fait grand cas de la *Doctrine Spirituelle*. Il en est beaucoup qui n'acceptent pas toutes les idées du P. Louis Lallemant ; il n'en est pas un qui n'admire la profondeur surnaturelle de son enseignement, et qui ne goûte sa chaude piété. On le discute sans cesser de l'aimer et de le vénérer.

Son précieux volume, négligé par le dix-huitième siècle, a été remis en honneur par le dix-neuvième, il donne à l'adolescence du vingtième des joies intimes et fortes. Lu et relu il garde pourtant toujours son mystère. On connaît son histoire. Cinquante-neuf ans après la mort du P. Lallemant, le Père Champion, S. J., trouve, dans les papiers du P. Huby (1608-1693), des notes du P. Rigoleuc (1595-1658), prises à Rouen en 1630 et 1631, quand il faisait, sous le P. Louis Lallemant, sa troisième année de probation.

(1) La question a été posée par M. H. Bremond (*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. V, 1920, p. 7-8) et, à sa suite, ici-même, par le P. A. Pottier, au cours de son article : *La « Doctrine spirituelle » du P. Louis Lallemant* (RAM, 1921, p. 268-288).

Ces pages ne sont quelquefois qu'un résumé très sec, griffonné à la hâte ; ailleurs leur rédaction est soignée; dans un bon tiers de l'ouvrage elles révèlent par leur style plein, nerveux et même de grande allure, un esprit peu ordinaire : intelligence nette et pénétrante, imagination et sensibilité toutes proches de nous. L'auteur d'un pareil livre a-t-il vraiment vécu sous Louis XIII ?

Il suffit d'une simple lecture pour se rendre compte que les idées sont groupées un peu au hasard, sans plan logique. Le P. Champion les a réunies autour de sept *Principes*, qu'il aurait pu tout aussi bien réduire à quatre ou étendre à dix. Les chapitres se succèdent tantôt avec, tantôt sans ordre, il arrive que le développement réponde assez mal au titre ; des pages de la deuxième section du premier Principe pourraient, sans inconvénient aucun, être mises ailleurs. On a l'impression que certaines notes expriment des idées personnelles de Rigoleuc. Elles lui sont venues à l'esprit à propos des conférences du P. Lallemant, il les a rédigées souvent avec le plus grand soin. Mêlées aux résumés des conférences, elles sont glissées, ici et là, par Champion, selon qu'elles lui paraissent s'harmoniser à son plan.

Plusieurs pages sont d'un écrivain :

« Nous devrions recevoir chaque inspiration, comme une parole de Dieu qui procède de sa sagesse, de sa miséricorde et de sa bonté infinie et qui peut opérer en nous de merveilleux effets, si nous n'y mettons point d'obstacle. Considérons ce qu'une parole de Dieu a pu faire : elle a créé le ciel et la terre, et a tiré toutes les créatures du néant à la participation de l'être de Dieu dans l'état de nature, parce qu'elle n'a point trouvé de résistance dans le néant. Elle opèrerait en nous quelque chose de plus si nous ne lui résistions pas. Elle nous tirerait du néant moral à la participation surnaturelle de la sainteté de Dieu dans l'état de la grâce, et à la participation de la félicité de Dieu dans l'état de la gloire. Et pour un petit point d'honneur, pour un emploi qui satisfait notre vanité, pour un petit plaisir d'un moment, pour une bagatelle, nous empêcherons ces grands effets de la parole de Dieu, de ses inspirations et des impressions du Saint-Esprit. Après cela n'avouerez-vous point que la Sagesse a eu raison de dire : que le nombre des fous est infini » (1).

(1) *La Doctrine spirituelle*, éd. de 1694, p. 199. Voici le titre exact :

Il est des passages plus brillants, j'ai choisi celui-là pour le rapprocher de ces lignes de Rigoleuc :

« Mon néant ne vous résista point, mon Dieu, quand il vous plut me donner l'être de la nature ; faites, ô mon Créateur, que cet être ne vous résiste non plus maintenant que vous voulez me communiquer l'être de la grâce : qu'il n'y ait rien en moi qui s'oppose à la création de ce nouvel être, et qui vous empêche de me le donner tel qu'il vous plaît, et que vous me l'avez destiné de toute éternité » (1).

Dans les deux passages c'est la même idée ; un sentiment personnel l'anime dans le second, elle devient une douce et calme prière qui monte au créateur, de l'âme émue et reconnaissante. Je ne prétends pas que ce simple raprochement donne la solution du problème, qu'il permette d'affirmer que Rigoleuc a écrit la *Doctrine Spirituelle*, et recouvert les idées du P. Lallemant, du sobre et beau vêtement de son imagination et de sa sensibilité : la question est autrement complexe et délicate.

Pour aider à la résoudre avons-nous quelques lignes du P. Lallemant qui puissent aider à connaître sa manière et son style ? Non. En marge de la page 167 de l'édition de 1694, nous lisons cette remarque du P. Champion : « Ces avis sont tirés d'une lettre que le P. Lallemant écrivait à un Jésuite de ses amis ». Ils peuvent, je crois, aider à entrevoir le genre du P. Lallemant ; mais c'est bien peu, dix pages, pour se faire une opinion sûre, surtout quand ces pages ont été publiées au dix-septième siècle, soixante ans après la mort de l'auteur, par le P. Champion qui n'hésite pas à faire des changements pour donner au style plus « d'exactitude et de pureté » (2). Lisons pourtant :

« Il faut que celui qui est chargé de leur conduite (celle des jeunes

La vie et la doctrine spirituelle du P. Lallemant. . A Paris, chez Estienne Michallet, M.DC.XCIV. Tous les renvois sont faits à cette édition.

[Cet article était déjà composé quand a paru la réédition de ce texte par le P. A. Pottier, signalée dans le numéro précédent de la RAM, p. 205-206. N. D. L. R.].

(1) *La vie du P. J. Rigoleuc*, édit. 1686, p. 87. Voici le titre exact : *La vie du P. J. Rigoleuc, de la Compagnie de Jésus avec ses traités de dévotion, et ses lettres spirituelles, par Pierre Champion*. A Paris, chez Estienne Michallet, M.DC LXXXVI. Je renvoie toujours à cette édition.

(2) *La Vie du P. Jean Rigoleuc*, préface.

religieux) voie d'abord quel progrès ils ont déjà fait dans la vie intérieure et si véritablement ils ont commencé d'y entrer, ou si leur avancement ne consiste encore qu'en l'éloignement des péchés ordinaires aux jeunes gens, avec quelque exactitude à se bien acquitter de leurs exercices spirituels d'oraison, de lecture et d'examen de conscience. Communément, ils ne sont pas fort avancés dans l'oraison. De plus, il faut voir s'ils ne sont pas dans l'ignorance des voies de Dieu, ne connaissant pas d'autre perfection que celle qu'ils pratiquent, ou même s'ils ne font pas leurs actions sans aucune idée de perfection. Enfin il faut reconnaître, autant qu'il est possible, la disposition de leur âme : toutes ces connaissances étant nécessaires, pour juger de quelle manière on les doit conduire et pour leur aider à remplir les desseins de Dieu » (1).

Les avis continuent, nets, graves, surnaturels, formulés par une haute raison et la plus sage expérience que tempère une douce et ferme paternité. Une seule image les éclaire, elle semble plutôt un souvenir de lectures antérieures qu'un besoin de l'imagination d'illuminer l'idée : « Faites en sorte qu'ils aient un grand respect et beaucoup de déférence les uns pour les autres, comme s'ils étaient des princes qui s'entr'aimant tendrement ne dussent converser ensemble qu'une fois dans leur vie, ou comme si c'était avec Notre-Seigneur même qu'ils traitassent ». Dans toute la lettre le sentiment contenu ne brûle aucun mot de sa flamme; le cœur s'y fait deviner, plutôt qu'il ne s'y révèle. Il y a du feu, mais caché sous la cendre.

Il semble encore que les articles II-V du même chapitre II, du deuxième Principe, peuvent être d'un vrai secours pour connaître la manière de Lallemant. Les avis parlés sont plus vivants, plus révélateurs que les avis écrits. Mais peut-être faut-il ici faire une part à Rigoleuc : le disciple n'a t-il pas traduit la pensée du maître?

A la *Doctrine Spirituelle* (p. 492-529), Champion ajoute quelques pensées « recueillies par le Père Jean-Joseph Surin, de la Compagnie de Jésus, pendant son second noviciat, l'an 1630 ». Comme le Père Rigoleuc, mais une année avant lui, le P. Surin suit les conférences du P. Lal-

(1) *La Doctrine spirituelle*, p. 114. Qu'on veuille bien écouter le rythme de ces trois citations ; tout autrement que dans la troisième, il sonne dans la première, surtout dans la seconde.

lemant; son résumé nous aidera peut-être à savoir comment parle le Père Instructeur. Hélas, sauf deux ou trois chapitres, rien de moins révélateur que les pages de Surin, publiées par le P. Champion. Il suffit d'ouvrir *les Fondements de la Vie Spirituelle*, l'édition de 1657 de préférence, pour voir s'agiter la brillante sensibilité, l'imagination tumultueuse et la personnalité quelque peu encombrante du grand et inquiétant mystique. Avant Loudun, l'année même de son troisième an, à Rouen, Surin vibre déjà au plus léger contact, et il faut qu'il exprime son émotion. Sa lettre du 8 mai 1630 (1), plusieurs autres lettres des années suivantes en sont une preuve curieuse. Les pensées recueillies aux conférences du P. Lallemant ne sont au contraire qu'un pâle et sec résumé. Pourquoi? Sans pouvoir l'expliquer, nous le constatons. Elles ne nous apprennent rien directement sur la manière du P. Lallemant. Ici ou là, elles peuvent servir à mieux faire comprendre certaines idées, à rectifier des erreurs échappées à Rigoleuc (2) ; en outre. leur sécheresse pourrait nous induire à penser que les conférences de Lallemant agissaient peu, à l'ordinaire, sur l'imagination et la sensibilité des auditeurs. Quelques lignes de Champion seraient assez révélatrices :

« Sa grande capacité lui attirait autant l'estime et la confiance des âmes que sa tendre charité lui gagnait leur affection. Outre les lumières naturelles d'un excellent esprit et d'un sens droit et solide; outre celles qu'il avait acquises par une profonde étude de la théologie et par son expérience ; il était merveilleusement éclairé des lumières infuses... Il a été un des hommes du monde qui a le mieux su la vie spirituelle. Il en parlait divinement, et les Pères qui faisaient leur troisième année de noviciat sous sa conduite admiraient en lui ce rare talent de science infuse et cette variété de connaissances sur-

(1) Voir ce qui est dit plus loin, p. 263 et 264.

(2) Lallemant d'après Rigoleuc divise les religieux en trois classes : ceux qui ne se refusent rien ; ceux qui s appliquent peu à l'intérieur, les parfaits. M. Bremond s'est largement autorisé de cette division pour sa thèse (*Histoire du sentiment religieux*, t. V, p. 16 et sqq.) ; s'il avait lu jusqu'au bout il eut remarqué que Surin ajoute d'après Lallemant, une quatrième classe : « les vertueux qui tendent à la perfection. quoiqu'ils doivent peut-être n'y arriver jamais. » *La doctrine spirituelle*, p. 507. Voilà qui doit modifier bien des conclusions.

naturelles... Les Pères les plus anciens et les plus considérables de la maison étaient si charmés de ses discours qu'ils n'eussent pas voulu perdre un moment de récréation pour ne pas se priver de l'avantage de l'entendre parler des choses spirituelles... Il n'avait pas le loisir d'étudier, il donnait si largement son temps à la prière et à ses novices qu'il ne lui en restait plus pour préparer ses exhortations et ses conférences. Elles étaient si belles cependant et si remplies qu'on eut dit qu'il avait mis tout son temps à les étudier » (1).

C'est bien ce que nous avions entrevu : clarté de l'intelligence, onction pénétrante et surnaturelle d'une âme unie à Dieu par les dons extraordinaires de la grâce, qui vit dans la lumière et le recueillement de la divine présence. On nous dit qu'il a « un esprit éminent et capable de toutes les sciences, un jugement pénétrant et solide, un naturel doux, franc et honnête, beaucoup d'amour pour l'étude » (2).

« Il était d'une taille haute, d'un port majestueux, il avait le front large et serein, le poil et les cheveux châtains, la tête déjà chauve, le visage ovale et bien proportionné, le teint un peu basané, et les joues ordinairement enflammées du feu céleste qui brûlait son cœur : les yeux pleins d'une douceur charmante et qui marquaient la solidité de son jugement, et la parfaite égalité de son esprit » (3).

Pour une fois, Champion sent ce qu'il écrit, et il écrit bien ce qu'il sent. Il n'a pourtant pas vu Lallemant, il ne parle que par ouï dire, mais l'impression faite sur les contemporains a été forte; même longtemps après, elle émeut ceux qui ont vu et entendu, et ceux qui les écoutent. On ne nous a pas parlé de l'imagination du P. Lallemant; sa sensibilité réelle, mais contenue, tout imprégnée de surnaturel domine de très haut les émotions de la terre. Conduit dès la première heure par l'Esprit de Sagesse et d'Intelligence, il soumit à la grâce tous les mouvements de son cœur et mortifia l'activité de son esprit; il « avait ac-

(1) *La doctrine spirituelle*, p. 27, 28, 29. Il est difficile d'admettre tout ce que dit Champion ; le P. Lallemant avait trop de vertu et de sens pour donner à la prière le temps qu'il devait à sa charge. Champion est quelque peu orateur.

(2) *La doctrine spirituelle*, p. 2.

(3) *La doctrine spirituelle*, p. 46.

quis en peu de temps cette paix et cette égalité qui est le tempérament d'une vertu couronnée » (1).

Bien des pages de la *Doctrine Spirituelle* s'harmonisent assez mal avec cette paisible tranquillité intellectuelle et une si parfaite maîtrise de soi : la passion y bouillonne, les images s'y heurtent.

« Nous sommes semblables à ces personnes dégoûtées qui tâtent d'une viande, puis la laissent et portent incontinent la main sur une autre qu'ils laissent encore; et ainsi ils ne peuvent goûter à rien. Nous nous jetons sur toutes sortes d'objets sans nous en pouvoir rassasier. Dieu seul est le souverain bien qui nous peut rendre heureux, et nous nous trompons quand nous disons : Si j'étais en tel lieu; si j'avais un tel emploi, je serais content. Un tel est heureux, il a ce qu'il souhaite. Vanité! Fussiez-vous pape, vous ne seriez pas content. Cherchons Dieu, cherchons uniquement Dieu, lui seul peut nous satisfaire » (2).

Ces lignes sont-elles du P. Lallemant? Une simple impression ne donne pas le droit de juger. Contentons-nous de conclure que rien dans les pages de la *Doctrine Spirituelle*, rien dans les témoignages contemporains ne nous permet de dire que le P. Lallemant a écrit lui-même son livre. La doctrine est de lui, la tradition l'affirme, et il n'est pas permis d'en douter; de qui est le style? Peut-être du P. Rigoleuc! C'est le premier nom qui se présente.

Etrange et mystérieuse figure : un double voile d'humilité et de souffrance la recouvre. Ecartons-le. Les traits rudes et douloureux qu'il cache, valent la peine d'être regardés. Le chemin de la sainteté est toujours le chemin du Calvaire; les croix qui écrasent l'âme sont plus lourdes que celles qui broient les épaules. Le P. Lallemant a, lui aussi, porté les siennes; cependant de tout lui-même se dégage plutôt une impression de paix tranquille et de parfait équilibre. D'un pas égal, toujours facile, il traverse la vie surnaturelle et, sans effort, touche les sommets; très vite, Dieu, par des grâces extraordinaires, le fixe dans la contem-

(1) *Ibid.*, p. 3.
(2) *La doctrine spirituelle*, p. 49, 50.

plation et l'amour du Verbe Incarné. A-t-il connu Bérulle et subi son influence? Je le crois, sans en être sûr.

Comme son maître, Rigoleuc est un grand mystique, mais il n'a pas suivi le même chemin. Nature forte et personnelle, fière et ombrageuse, breton et sensible jusqu'aux moëlles, il a de sa race les qualités et les défauts. Corps et âme Dieu a tout crucifié, pour tout grandir. Bilieux, mélancolique, Rigoleuc sent la passion et l'humeur brûler son sang, une tristesse qu'il domine difficilement l'étreint et l'étouffe. L'insuccès l'aigrit. Après de longues années de combats et de vie religieuse, il se dépite à constater l'inutilité apparente de ses efforts : « Sera-t-il dit à toute éternité que tu n'aies jamais pu te surmonter une bonne fois et te donner pleinement à Dieu? Il y a si longtemps qu'il t'en inspire les desseins et qu'il te présente la grâce sans que tu te sois rendu encore à ses amoureuses poursuites... Quelle fortune prétends-tu dans le monde, étant comme tu es, à la suite de Jésus-Christ crucifié. As-tu honte de lui appartenir et de porter ses livrées? » Quand il se malmène avec cette rudesse, Rigoleuc n'a pas encore été élevé à l'état mystique, il est pourtant déjà un saint religieux. Le P. Lallemant a lu ces lignes écrites pendant le troisième an; il les a approuvées. Les aurait-il écrites?

Rigoleuc dévoré d'ambition veut réussir : sainte ambition, succès surnaturel, c'est bien ainsi que nous l'entendons, mais où tressaille une ardeur très humaine. Pendant sa régence au collège de Rennes, il se reproche amèrement d'avoir trop désiré les progrès de ses élèves, et la petite satisfaction de son amour-propre; il s'afflige avec excès de ses fautes légères. C'est un violent; la poursuite anxieuse et tourmentée de la perfection cache mal un orgueil instinctif qu'il faudra toujours combattre.

Il désire paraître et, conséquence naturelle, toute humiliation lui fait horreur. Le défaut est très humain; plus ou moins il trouble toutes les âmes. Sur ce tempérament de fer, il agit avec une extraordinaire violence. Vingt ans la lutte est terrible: le jeune jésuite, aidé par des grâces de choix, la soutient avec une énergie de tous les instants. A chaque communion, il s'offre à Dieu pour les affronts les plus rudes, ceux qu'il redoute le plus.

Dans cette âme tourmentée, Dieu a mis sans compter les dons les plus rares et les plus beaux. Au collège de Rennes et, plus tard, dans la Compagnie de Jésus, Rigoleuc affirme l'incontestable supériorité d'un talent splendide, par la continuité magnifique de ses succès. On le met au-dessus de Petau, les meilleurs juges acclament son éloquence; en latin, en français même il écrit comme un maître. Vers 1635, il s'exprime avec un naturel et une sobriété rares à cette date; moins rares cependant que le goût parfait qui met son œuvre hors de pair. Peu de mystiques ou d'ascètes écrivent alors avec une égale puissance; je ne crois pas qu'on trouve chez un autre, avec la même perfection, la même vigoureuse santé intellectuelle.

« Outre que son inconstance naturelle (de notre cœur) lui fait changer de face à toute heure, qu'il prend les différentes couleurs de tous les événements de la vie, et que les diverses impressions qu'il reçoit du dehors le tiennent dans une perpétuelle vicissitude de sentiments contraires, il est encore sujet à une fièvre continue de quantité de passions, qui, par la violence de ses accès, l'empêche de demeurer dans le juste tempérament, où il faut être pour jouir d'une parfaite santé. Il est sans cesse dans l'empressement et dans la recherche de ses satisfactions, sans cesse occupé à former de nouveaux projets pour se contenter, et remplir ce vide immense de désirs que la jouissance de toutes les créatures ne saurait satisfaire. Sa délicatesse et sa sensibilité sont extrêmes. La moindre chose l'offense. Les moindres atteintes le blessent. Il est plein de détours et de déguisements. Il aime les illusions qui le flattent; et, pour comble de ses maux, il ne fuit rien tant que de se connaître, et il se jette au-dehors par toutes les voies qu'il rencontre, pour n'être pas obligé de rentrer en lui-même, ne pouvant supporter la vue de ses désordres, ni les reproches de sa conscience » (1).

Ces lignes sont d'un psychologue et d'un écrivain.

Le psychologue, c'est Rigoleuc, nous en avons pour témoin son éditeur le P. Champion qui écrit : « Je n'ai rien changé à sa pensée ». Rigoleuc est-il aussi l'écrivain ? Champion avoue nettement au même endroit *(Préface)* qu'il a fait quelque changement pour donner au style « plus

(1) *La vie du P. Jean Rigoleuc*, p. 227, 228.

de pureté et d'exactitude ». Les louanges qui iraient à Rigoleuc écrivain ne doivent-elles donc pas, en toute justice, être adressées à son éditeur ?

Non, nous savons comment écrit Champion (1) : son style honnête, correct, un peu lourd ne s'illumine presque jamais d'une image, il ne s'échauffe guère à la flamme d'une passion. Rien dans les pages qu'il nous a laissées ne rappelle la puissante sensibilité de Rigoleuc; ses mots froids expriment une pensée claire, purement intellectuelle. En vain cherche-t-on chez lui un passage que l'on puisse comparer aux lignes de Rigoleuc que nous venons de citer « le cœur change de face à toute heure... il prend les différentes couleurs des événements de la vie ». Parlant du caractère que la révolte du démon a imprimé sur la substance immortelle de son être, Rigoleuc écrit encore : « Tous les torrents de la colère de Dieu qui se répandront éternellement sur ce malheureux esprit, n'effaceront jamais la trace de son crime. Elle résistera à la force de toute une éternité » (2). On peut chercher; dans toutes les pages de Champion, il n'en est pas une qui rende un pareil son. Il semble même ne pas pleinement comprendre la vie ardente, et les fortes émotions de Rigoleuc. L'humble mystique breton écrit à une religieuse ursuline, que Dieu commence à faire marcher dans le chemin des peines intérieures, rudes à la chair et au sens : « Hélas si vous étiez réduite au point où quelqu'un de ma connaissance (il s'agit de lui-même), s'est vu durant bien des années, si vous aviez une continuelle vue de votre réprobation, si vous entendiez prononcer à tout moment à l'oreille du cœur, la sentence de votre damnation éternelle, si vous portiez partout l'idée et le sentiment de l'Enfer imprimé au fond de votre âme, sans vous en pouvoir défaire, que serait-ce ? » (3). Champion résume froidement ces lignes poignantes : « Il se croyait être du nombre des réprouvés, et il assurait que si Jésus-Christ eût déjà prononcé l'arrêt de sa damnation et qu'il eût vu l'Enfer ouvert et

(1) Les quarante-six premières pages de la *Doctrine spirituelle* et les cent trente-quatre premières de la *Vie de Jean Rigoleuc*, sont de Champion.

(2) *La vie de Jean Rigoleuc*, p. 78.

(3) *Ibid.*, p. 452.

prêt à l'engloutir, il n'eût presque pas été plus persuadé de sa perte cruelle » (1). Pauvre traducteur, il n'entend pas la voix qui sonne à l'oreille du cœur, il n'est pas secoué par le sentiment de l'Enfer imprimé sur l'âme qu'il brûle, il raconte un fait ; souvenir éteint, idée morte. Je le sais, à Rigoleuc il suffit de se rappeler pour entendre et pour se troubler ; mais puisque son émotion et sa frayeur tremblent encore dans cette simple répétition : « Si vous en étiez réduite... si vous entendiez... si vous aviez une continuelle vue... si vous portiez l'idée et le sentiment », pourquoi donc Champion ne s'émeut-il pas au contact de cette émotion et pourquoi d'une phrase si vivante, ne parvient-il à tirer qu'une phrase banale ? Ce n'est pas lui, nous pouvons en être certains, qui a mis dans les *Traités de dévotion* ou dans les *Lettres spirituelles*, « la lumière, la force, l'onction », (2) qu'il a pourtant su y voir, ni encore l'effrayante sensibilité concentrée, comme dans des vases trop étroits, dans certaines expressions, qu'elle remplit et tend jusqu'à les faire éclater. Eclater ! Un mot cher à Rigoleuc et qui revient souvent dans la *Doctrine spirituelle* de Lallemant. Il sonne parfois comme un tonnerre : « Dieu éclate de nouveau dans l'âme » (p. 277), « cet horrible jugement de Dieu qui éclate aujourd'hui sur tant de personnes » ; il brise et projette en mille pièces, même les choses les plus spirituelles : « En quelles agonies se doit trouver une âme dans la perte d'un Dieu et de la jouissance de sa gloire, dont elle a des désirs si violents au partir d'ici, qu'elle se déferait elle-même de douleur et irait en pièces et en éclats, si elle était mortelle, par l'excès de sa peine ».

J'emprunte lés deux dernières citations à un petit volume publié à Vannes, chez Jean Galles, imprimeur-libraire du Collège, proche le Séminaire en 1680 ; il est intitulé : *Instructions ecclésiastiques sur les principaux devoirs des confesseurs et des catéchistes, et sur les Exercices de piété propres de leur état; avec une conduite pour la retraite de trois jours* par le R. P. Jean Rigoleuc (p. 159).

Même si nous n'avions aucun autre moyen de nous

(1) *Ibid.*, p. 99.
(2) Cf. *La doctrine spirituelle*, 217, 232, 398, 413.

renseigner, ce petit in-16 de 277 pages suffirait à prouver que, des œuvres spirituelles qui portent son nom, Rigoleuc est bien l'auteur. Les *Instructions ecclésiastiques* ont été publiées en 1680, par les supérieurs du Séminaire de Vannes. Champion nous le dit (1) ; et c'est heureux qu'il nous l'apprenne, rien dans le volume ne l'indique. En 1680 Champion vient d'arriver à Nantes, après avoir été aumônier (1676-1678) de la flotte royale commandée par le vice-amiral comte d'Estrée. Il n'est pas certain, qu'à cette date, il connaisse l'existence des manuscrits de Rigoleuc, le Père Huby les garde précieusement à Vannes. Qu'il les connaisse ou non d'ailleurs, cela ne fait rien à notre affaire ; l'intéressant pour nous c'est qu'il n'a aucune part dans la publication des *Instructions ecclésiastiques*. Nous avons là un ouvrage de Rigoleuc où le style n'a pas été modifié par Champion. Les supérieurs du Séminaire, l'ont-ils retouché ? Peut-être ; c'est peu probable. Admettons pourtant l'hypothèse ; il est sûr alors que leurs corrections ne ressemblent pas à celles de Champion. La phrase de Rigoleuc dans les *Traités de dévotion* est presque toujours facile, légère, on n'y rencontre pas les lourdes conjonctions qui relient d'ordinaire, comme des crampons, les différentes idées. Dans l'édition de Vannes les périodes s'étirent et se développent en toute liberté. Champion rajeunit les termes vieillis et les vieilles tournures ; les éditeurs de Vannes les conservent (2). Dans les *Instructions ecclésiastiques*, comme dans les *Traités de dévotion* et les *Lettres*, nous retrouvons les mêmes mots vivants et pleins, la même imagination un peu sombre mais si puissante, la même profonde sensibilité, souvent les mêmes idées, quelquefois les mêmes phrases. Grâce au précieux petit volume nous pouvons donc à la fois pénétrer sûrement les caractères du style de Rigoleuc, et indiquer,

(1) *La vie du P. Jean Rigoleuc*, p. 27. J'ai trouvé les *Instructions ecclésiastiques* à Brest voilà deux ans ; c'est ce petit volume qui m'a permis de préciser des pensées et des impressions déjà vieilles, mais que je ne pouvais ni démontrer ni raisonner clairement.

(2) *Les instructions ecclésiastiques*, p. 146, 149, Dieu être primitif (premier), ensuite de ; 150, tirer à l'ordre ; porter conséquence de ; 153, 162, être dans la montre (en vue) ; 154, demeurer tout extatic ; 155, bienheurer ; 160, se faire force ; 163, 174, la continue (la suite), etc.

moins sûrement certes, mais cependant avec grande vraisemblance, quelques unes des corrections faites par Champion. Ces corrections intéressent moins notre travail ; laissons-les de côté pour l'instant.

Les *Instructions ecclésiastiques* mettent en pleine lumière ce que la *Vie du P. Jean Rigoleuc* laissait déjà nettement deviner : c'est Rigoleuc qui a écrit les *Traités de devotion,* et les *Lettres*, éditées par Champion. Retrouvant dans de nombreux passages de la *Doctrine spirituelle*, les mêmes mots, les mêmes images, la même passion, le même style, n'aurons-nous pas le droit de conclure que Rigoleuc a eu large part à la rédaction de ce volume?

Le verbe a-t-on dit, est l'os de la phrase. Comme l'os porte et soutient la chair, le verbe rapproche et unit les idées qui s'incarnent dans les substantifs. Une phrase riche en substantifs est une phrase riche en idées. Rigoleuc multiplie les substantifs : « Nous vivons sous la majesté d'un Dieu qui, nous ayant créés pour les seuls intérêts de sa gloire, exige, de tout le fonds de son être et de toute l'autorité de son infinie majesté, tout ce que nous avons de vie et d'action, dans l'emploi de son amour et de son service ». C'est la première phrase de la première journée de la *Conduite pour la retraite de trois jours* (1). Tournons la page : « Ainsi étant incessamment dans la balance, sa justice comptant nos pas, pénétrant nos pensées, pesant nos actions et nos élections au poids du sanctuaire, il n'est pas d'actions humaines, ni d'élections libres, non seulement qui ne laissent en nos âmes des marques inviolables de leur production, mais qui ne soient suivies des effets de la justice ou de la miséricorde de Dieu » (2).

Dans une lettre à la sœur Catherine de Saint-Bernard, religieuse ursuline d'une haute vertu, Rigoleuc écrit :

« Vous me demandez ce que c'est que dépendre de Dieu, je vous dirai ma chère sœur, qu'il me semble que cette dépendance comprend trois choses : l'action, la souffrance et les divers succès ou accidents de la vie :

(1) *Instructions ecclésiastiques,* p. 149.
(2) *Ibid.*, p. 150. Cf. 152, 155, 158, 163, 167, 170, etc.

« Quant à l'action nous devons dépendre de Dieu comme la main dans son mouvement dépend de l'esprit dont elle est l'organe... Comme elle reçoit tout son mouvement de l'esprit qui l'anime, de même nous devons recevoir toute notre action de Dieu qui est l'esprit de notre âme, et le principe de notre vie...

« Pour ce qui regarde les souffrances nous devons les recevoir dans le dessein de Dieu, les considérant comme un gage de son amour un présent de sa libéralité, un effet de sa bonté, une disposition de sa paternelle providence qui s'exécute autant ou même plus par nos croix que par nos bonnes œuvres » (1).

Une lettre s'écrit au courant de la plume, la preuve paraît donc plus convaincante. On peut d'ailleurs faire l'expérience et feuilleter au hasard (2), les œuvres de Rigoleuc, on sera surpris de la force et de la plénitude qui naissent de l'abondance et du choix des substantifs, porteurs d'idées.

Après les *Instructions ecclésiastiques*, et les *Traités de dévotion*, ouvrez la *Doctrine Spirituelle*, c'est la même universelle profusion. « Il (N.-S.) est roi de tout le monde et de tous les êtres. Son Royaume n'a point de bornes sur la terre, il s'étend jusqu'au dedans de la terre, dans le Purgatoire et dans l'Enfer qui sont les prisons de la Justice, et au-dessus de la terre, dans le Ciel, qui est la citadelle de son empire et le théâtre de sa gloire. Les plus grands monarques du siècle n'ont qu'une portion de son royaume terrestre, quelque étendue qu'aient leur états » (3). Là où nous aimerions mettre un adjectif ou un verbe, il multiplie les substantifs : « l'infinité d'être et d'excellence... la hautesse des ministères... l'éternité des couronnes... la multiplicité des rencontres... l'impureté du sens... l'éternité des peines... les sens étant dans la retenue... l'extrémité des dangers... » Il va toujours resserrant sa pensée, il n'en garde que la pure et forte essence : « La foi, me représente leur mort malheureuse (des damnés), leur condamnation effroyable, leurs rages et leurs fureurs dans les peines, je les vois sous la violence des démons en des flammes allumées

(1) *La vie du P. Jean Rigoleuc*, p. 395, 396.

(2) Je viens de le faire et je tombe sur les pages 163, 214, 233, 279, 280, 435, etc., qu'on veuille bien s'y reporter.

(3) *La doctrine spirituelle*, p. 359 ; cf. 57, 58, 59, 60, 81, 92, 103, 106, 144, 161, 267, etc., je note au hasard.

par le souffle du Dieu vivant, dans un supplice où il déploie sa toute puissance, son pouvoir absolu ; quelle leçon, quelle école pour tous les hommes qui ont de la foi et de la raison ! » (1) La phrase est tendue à se rompre sous la poussée des substantifs. Je crois qu'ils sont vraiment plus nombreux dans les *Instructions ecclésiastiques* que dans les *Traités de dévotion* ou dans la *Doctrine*. Champion en a supprimé ; à leur place il a mis des adjectifs et des verbes.

Par un choix habile et une heureuse alliance, Rigoleuc, donne à des mots vieillis et usés une jeunesse et une force nouvelles (2). Il nous montre la justice de Dieu, « comptant nos pas, pénétrant nos pensées, pesant nos actions et élections au poids du sanctuaire ». Ces actions « impriment au fond de nos âmes des caractères de gloire ou de confusion éternelle » (*Instr. ecc.*, p. 151). Il parle des anges qui avaient, « s'il faut ainsi parler à bâtir leur fortune, et à faire le sort de leur éternité »; les uns « tombés dans le centre de la misère, doivent sentir éternellement la pesanteur de la main de Dieu et des tourments qui, dans un excès inimaginable, sont aussi bien sans fin que sans remède » (*Ibid.*, p. 169). Il a vu les pécheurs, conscients de leurs fautes et n'ayant pas le courage d'en sortir, « mourir dans l'impénitence finale qui est la dernière marche de l'enfer » et y « entrer les yeux ouverts » (*Ibid*, 173, 174). Il a connu ces religieux qui « portent *leur*s désirs aux premières chaires, aux emplois éclatants, *qui* aspirent à la ville capitale, comme au centre de *leur* ambition »; qui vivent « dans un continuel épanchement au dehors, dans des visites et dans des entretiens inutiles, dans une avidité d'apprendre des nouvelles et une démangeaison de les débiter, ou bien languissant de paresse dans *leur* chambre » (*La vie du P. J. Rig.*, p. 84-81). Il définit le péché, « le toucher illicite des créatures et le mauvais usage que l'on en fait » (*Ibid.*, p. 218); les créatures « prennent le masque de Dieu » (*La doct. Spir.*,

(1) *Instructions ecclésiastiques*, p. 170. Cf. 186, 187, 188, 189, 190, 193, etc.

(2) « Les termes que nous employons à parler des choses humaines pesant autant, s'il faut ainsi parler, que les choses mêmes, et nous en donnant d'assez expresses connaissances, il en va tout autrement en l'expression des choses célestes. » *Instructions ecclésiastiques*, p. 115.

p. 50), et nos passions « donnent un faux visage à nos souffrances »; il faut pour les bien voir « emprunter la lumière de l'éternité » (*La vie de J. Rig.*, p. 304). « La ferveur est la *santé de l'âme* » (*La doct. Spir.*, p. 320); « une parfaite *santé de l'âme* consiste en ce que ses sentiments sont dans la vérité, et ses affections dans la droiture et la pureté de la grâce » (*La vie de J. Rig.*, p. 320). Lallemant, comme Rigoleuc, n'aime guère les ouvriers évangéliques, qui « s'épuisent pour les autres et demeurent eux-mêmes à sec. Toute la moëlle de leur âme, s'il est permis de parler ainsi, toute la force de leur esprit passe dans leurs actions extérieures » (*La doct. Spir.*, p. 314) (1). A la Mère Jeanne de Sainte-Madeleine, supérieure des Ursulines de Pontivy, qui lui demande conseil sur la manière d'agir avec une de ses religieuses puissamment attirée par la grâce, Rigoleuc répond : « Qu'elle se souvienne que le recueillement des puissances de l'âme, étant une bonne partie de la *santé de l'esprit*, comme elle ne l'a pas encore acquise, ce n'est pas merveille si une plaie qui n'est pas encore fermée, saigne encore » (*La vie du P. J. Rig.*, p. 408).

Il aime à jouer avec les mots, pierres précieuses où brillent les feux de la pensée; il les présente l'un à l'autre, il les éclaire l'un par l'autre; il mêle leur éclats divers, il en compose des lumières qui doivent les étonner eux-mêmes et qu'ils ne connaissaient pas :

Miraturque novas frondes et non sua poma !

Ce n'est pas chez lui raffinement d'artiste qui s'amuse, — et pourtant oserait-on le nier tout-à-fait? — c'est surtout effort impuissant à traduire une pensée dont l'étendue presque infinie le déconcerte. « Il faut passer outre avec un courage déterminé à se perdre pour Dieu. C'est ici où il est vrai de dire que qui perd gagne, qui perd le plus gagne le plus, et qui perd tout, trouve tout » (*La vie de J. Rig.*, p. 293). « Nous n'avons qu'une chose à faire qui est de ne rien faire du tout, sinon de laisser faire à Dieu ce qui lui

(1) Pour bien montrer l'identité du style, je prend des exemples dans les trois volumes que nous étudions : *la Doctrine spirituelle, les Traités et les Lettres, les Instructions ecclésiastiques.*

plaît » (*Ibid.*, p. 370); l'âme « n'a presque autre chose à faire que de laisser faire à Dieu en elle et par elle, ce qu'il lui plaît; ainsi elle s'avance merveilleusement » (*La doct. Spir*. p. 182). « Il ne veut rien, et il veut tout » (*La vie de J. Rig.*, p. 149). « Sans dire mot, elle dit tout » (*Ibid.*, p. 195). Qui donc l'ignore? Dans ces jeux de mots, il y a un souvenir évident des auteurs mystiques, et de saint Jean de la Croix en particulier; Rigoleuc connaît et estime beaucoup le grand ami de sainte Thérèse; pour son usage personnel il a résumé sa doctrine. Mais ces formules et autres lui sont devenues si familières, qu'il les traite comme un bien propre, il les fait siennes et leur imprime la marque de son esprit curieux, épris, à son insu quelquefois, du charme puissant d'une belle forme. D'ailleurs ce n'est pas seulement le souvenir des mystiques, qui réveille en lui le pétillant lutin qui agite, comme des grelots sonores, les mots qu'il oppose et balance. « Vous verrez, écrit-il, d'un même œil tous les divers accidents de la vie, et vous deviendrez comme incorruptible dans l'élément de la corruption » (*La vie du P. Rig.*, p. 303). « Accablés de notre amour propre, aveuglés de notre ignorance, retenus par de fausses craintes, nous n'osons franchir le pas (1), et de peur d'être misérables, nous demeurons toujours misérables » (*La doct. spir.*, p. 65); l'entendement « corrompu par la volonté aide à son tour à la corrompre (*Ibid.*, p. 149); « qui croit la faveur que Dieu a faite aux hommes en se faisant homme, n'en doit plus trouver nulle autre incroyable » (*Ibid.*, p. 347) (2). Il parle dans les *Instructions ecclésiastiques* de l'usure que l'on pratique « ouvertement et couvertement » (p. 123), et de la justice de Dieu « qui règle dans l'univers tout ce qui se dérègle » (p. 149-150).

Sans trop le vouloir peut-être, mais non pas sans le

(1) Rigoleuc parlant de l'humble Ximénès, écrit : « Depuis qu'il eut franchi le pas ». *La vie de J. Rigoleuc*, p. 16. Surin dans ses notes dit : « franchir le saut » (*Traité de l'amour de Dieu*, 1879, p. 10). L'idée est certainement du P. Lallemant, l'expression est probablement du P. Rigoleuc ; un fait est certain : deux auditeurs de Lallemant, Rigoleuc et Surin l'ont traduite différemment.

(2) « Sans une *grâce abondante*, nous ne ferons jamais d'excellentes actions de vertu et jamais nous n'aurons cette *abondance de grâces*, qu'après l'entière purgation de notre cœur ». *Doct. spirit.*, p. 138.

savoir, Rigoleuc voit avec plaisir sa pensée revêtir les mots qui lui vont bien, et s'y glisser (1) (il aime beaucoup cette expression) toute simple et toute vraie. Pieux et vaillant missionnaire, il a parcouru les campagnes bretonnes du diocèse de Vannes, « sur son méchant petit cheval qui ne lui coûta jamais beaucoup à nourrir ». En continuel contact avec « le petit peuple » et les prêtres des campagnes, il aime leur langage familier. Il répond si bien aux secrètes inclinations de son âme, très élevée et très sainte, mais très humble aussi et avide de réalités. Les mots d'usage journalier tombent de sa plume comme ils devaient tomber de ses lèvres. Il connaît les confesseurs désireux « d'absoudre à toutes mains » (*Instr. eccl.*, Préface) ; il parle de « la nullité d'un monde de confessions » (*Ibid.*, p. 11); des prêtres peu zélés qui « expédient » les pénitents (*Ibid.*, p. 30) ; du péché de la chair « qui fait feu et flamme de tous côtés »..., « de cette prodigieuse longueur de chicanes qui perpétue les haines, faisant... que les parents, voisins et alliés se consument les uns les autres, passent les (2) dix et douze ans sans se voir, sans se parler et sans se saluer » (*Ibid.*, p. 120), du démon, « il n'y a ruse qu'il n'invente... pour jeter la poussière aux yeux après le péché commis » (*Ibid.*, p. 198). Après nous être « fait quitte de nos péchés » (*La vie du P. J. Rig.*), p. 2:9) nous devons en arracher les racines ; l'âme ne doit pas s'amuser à regarder... les douceurs de la grâce » (*Ibid.*, p. 315, cf. 302, 312, 357) ; il savoure « la variété infinie de belles choses que la libéralité de Dieu lui (à Adam) avait préparées dans le Paradis terrestre pour lui donner du plaisir » (*Ibid.*, p. 82) ; il engage une religieuse à travailler « tout de bon » à sa perfection (*Ibid.*, p. 377) ; à réprimer le « continuel caquet » de l'esprit (*Ibid.*, p. 404) ; à marcher dans le service de Dieu « tête

(1) Cf. *La vie du P. J Rigoleuc*, p 257, 275, 294, 297, 335, 349, 347... la *Doctrine spirituelle*, 168, 169, 281, 309. Pour faire court, je laisse de côté l'étude des *mots*, elle est pourtant bien révélatrice, elle aussi, comme l'étude des *maximes*, si nombreuses dans les ouvrages que nous parcourons.

(2) Rigoleuc aime cette forme déjà vieillie : « pendant les vingt, les trente années » (*La doct. spir.*, p. 228), « les années entières » (*La vie du P. J. Rig.*, p. 292).

baissée » (*Ibid.*, p. 457) ; à ne pas se résigner « de gaieté de cœur à être imparfaite « *Ibid.*, p. 405 » ; « on écoute trop la prudence humaine, et c'est ce qui gâte tout » (*Ibid.*, p. 365).

L'auteur de la *Doctrine Spirituelle* aime à se servir de la même langue familière. Il parle de « la curiosité d'apprendre des nouvelles et de la démangeaison de les débiter » (p. 180, cf. *La vie du P. J. Rigoleuc.* p. 81 et 301, le même mot « démangeaison »); il blâme les personnes « faisant le mal de gaieté de cœur » (p. 222, cf. *La vie du P. J. Rigoleuc*, p. 405) (1). Il constate avec regret que dans les choses de Dieu, « souvent les plus savants et les plus sages selon le monde « n'y voient goutte » (*Ibid.*, p. 409, cf. p. 257 et *Instr, eccl.* p. 186). A celui qui prend le parti de se donner pleinement à Dieu; il affirme qu' « on criera contre lui » (*Ibid.*, p. 320); il ne veut pas permettre de « liaison avec Dieu » (*Ibid.* p. 123) ; il raille les prétendus sages qui ne trouvent rien d'autre chose à faire que de « prescrire des bouillons à ceux à qui Dieu se communique » par des faveurs surnaturelles (*Ibid*, p. 187). Certains religieux « se bandent l'esprit » (*Ibid.*, p. 343); d'autres « demeurent embrouillés et comme ensevelis dans une infinité de fautes » (*Ibid.*, p. 329) ; d'autres ne veulent point être scrupuleux, « ni se rompre la tête », ni devenir abstraits (*Ibid.*, p. 172) ; ils méprisent « ces mêmes dévotions bonnes pour des femmes » (*Ibid.* p. 267) : « ce qui est faire justement comme si quelqu'un prenant grand soin de l'éducation de son esclave négligeait celle de son fils » (*Ibid.*, p. 72).

Au trot de son petit cheval, pendant les longues journées de voyage, Rigoleuc a beaucoup regardé autour de lui, et beaucoup réfléchi ; son âme impressionnable, et comme poreuse, s'est laissée lentement pénétrer et remplir par les sensations entrées par les yeux, les oreilles et tout l'être, au contact de la nature et des hommes. Dans la lumière du matin comme dans le rayonnement de midi, il marche parmi les arbres du chemin agités par le vent, il écoute le clair murmure des eaux ; l'hiver et l'été, de jour et quelquefois

(1) « Quand tous les hommes les impugneraient » (*La vie du P. J. Rigoleuc*, p. 72), « impugner les sentiments d'autrui » (*La doctrine spirituelle*, p. 178).

de nuit il chevauche de bourg en bourg, de ferme en ferme, sa provision de farine avec lui : « Allez donc, instruisez les prêtres » lui a dit saint Corentin en le guérissant. A eux il se dévoue pleinement et avec joie, il veille sur leurs âmes, comme sur la sienne, il leur prêche des retraites, il compose un traité de rhétorique pour les jeunes prédicateurs, il corrige leurs premiers discours, il les exerce à les déclamer; il les groupe autour de lui ; il les fait parler devant lui ; il invente avec eux et pour eux les conférences dialoguées; il ne sait pas le breton, et pourtant il trouve moyen d'apprendre aux bretons à prêcher en leur langue. Il visite les malades ; il a dans ses notes une préparation à la mort qui lui sert près des agonisants. Eminemment curieux, il s'intéresse à tout ce qu'il voit : au cidre que l'on brasse, et aux herbes des chemins brûlées par la gelée, il n'aime pas les fileries du soir. Sans doute il est tout perdu en Dieu, il ne veut que lui, il ne travaille que pour lui. Cependant il ne peut arrêter l'activité de son esprit puissant et chercheur, ni empêcher « les impressions qu'y font les objets dont les espèces et les images y entrent par le sens » (*La vie du P. J. Rigoleuc*, p. 341). Dans ses *Petits traités,* dans ses *Lettres*, dans ses *Sentiments pieux*, comme dans la *Doctrine spirituelle* et les *Instructions ecclésiastiques*, les comparaisons surgissent de toutes parts qui éclairent la pensée; familières, pittoresques, splendides quelquefois, presque toujours justes et vivantes : « Ne vous troublez point pour vos troubles, puisque si vous vous y comportez , comme je vous ai dit, ils affermiront votre fidélité, comme les vents fortifient les arbres dans leurs racines » (*La vie du P. J. Rigoleuc*, p. 407). « La grâce extirpe les racines de nos péchés, comme l'hiver et la gelée font mourir les racines des mauvaises herbes, et ces insectes que la terre produit dans une saison plus douce » (*Ibid.* p. 420-421). « Il arrive aux vertus ce qui arrive aux arbres. Comme ceux-ci portent des fruits qui, quand ils sont venus à maturité, n'ont plus d'aigreur, mais sont doux et d'une agréable saveur ; de même quand les actes des vertus sont venus à une certaine maturité, ils se font avec plaisir, et l'on y trouve un goût délicieux » (*La doctrine Spirituelle*, p. 286). Le soleil rayonne dans ses livres, comme aux

beaux jours, sur les collines et les vallées du Morbihan : « Après qu'on s'est ainsi dégagé de soi-même et de toutes ses propres satisfactions, Dieu ne manque pas non plus de répandre en l'âme ses lumières et ses grâces, que le soleil en plein midi, l'air étant pur et serein, ne manque point d'éclairer et d'échauffer la terre » (*La vie du P. Rig.*, p. 287-288). « Chercher des motifs pour nous porter à aimer Notre-Seigneur, c'est vouloir allumer un flambeau pour voir le soleil en plein midi » (*Ibid.*, p. 135). « La présence de Dieu est une haute lumière dans laquelle l'âme se voit devant Dieu et remarque tous les mouvements intérieurs, tout ce qui se passe en elle, plus clairement que nous ne voyons les couleurs en plein midi » (*La doctrine Spirituelle*, p. 297). Nous avons « la lumière du Saint-Esprit pour connaître les volontés de Dieu, à peu près comme nous avons la lumière du soleil pour voir les objets qui se présentent à nos yeux » (*Ibid.*, p. 175-176). Ceux qui voudront lire le P. Rigoleuc jouiront des vivants souvenirs et des fécondes images que la campagne bretonne a laissés en lui.

Du haut des collines, en suivant le rivage, il a contemplé, admiré le Morbihan avec ses barques et ses chaloupes, aux voiles gonflées de vent, ou tirées sur le rivage ; il sait ce qu'il en coûte pour lutter contre le vent et la marée. « Nous sommes semblables à ceux qui vont à force d'avirons contre le vent et la marée ; un jour viendra, s'il plaît à Dieu, qu'ayant reçu les dons du Saint-Esprit, nous naviguerons à pleines voiles, le vent en pouppe » (*La doct. Spir.*, p. 212, cf. 210). « Il n'est pas concevable combien la superbe nuit au progrès des âmes, les retenant comme des navires échoués sans pouvoir avancer » (*La vie du P. J. Rig.*, p. 219). Voulant montrer, après saint Augustin, le vide infini du cœur humain que les créatures ne sauraient combler, il écrit : « C'est comme si, le lit de la mer étant vide, quelqu'un prenait de l'eau dans la main pour le remplir » (*La doct. Spir.*, p. 49) ; il revient sur cette comparaison et la dramatise : « Videz la mer de ses eaux et mettez-y ensuite une goutte d'eau, remplirez-vous ce vide immense ? Quand Dieu ferait à l'infini des créatures toujours plus parfaites, elles ne sauraient toutes ensemble, remplir

notre âme. Elle a un vide qui ne peut être rempli que par Dieu » (*Ibid.*, p. 292).

Jamais Rigoleuc ne fait une comparaison pour faire une comparaison : esprit lucide, il cherche comme à matérialiser une idée spirituelle, pour la mieux faire entendre. C'est dans le même but qu'il rapproche des maladies de l'âme dont il est le miséricordieux médecin, les maladies du corps dont il est le témoin ému et plein de compassion. Il faut savoir mortifier la sensibilité qui longtemps a été le siège du péché : « c'est une sangsue qui demande toujours et n'est jamais rassasiée. N'ayez point d'égard à son appétit, faites la jeûner sans pitié » (*La vie du P. J. Rig.*, p. 418) ; « l'amertume de la pilule que vous sentez si vivement, est une marque de la santé qu'elle produira » (*Ibid.*, p. 445). Le don de sagesse permet de goûter les choses divines par un certain rapport comme naturel avec son objet, « de la même manière... qu'un malade connaît aussi bien les symptômes de son mal par son expérience et par le sentiment qu'il en a, que le médecin par sa science » (*La doct. Spir.*, p. 221). « Il n'est pas concevable quel tort ont fait aux ordres religieux ceux qui les premiers y ont introduit l'estime des talents et des emplois qui ont de l'éclat. C'est un lait empoisonné qu'on présente à de jeunes enfants dès la sortie du noviciat, et qui teint leurs âmes d'une couleur qui ne s'effacera jamais » (*Ibid.*, p. 268). Dans cette dernière citation, l'idée, la comparaison même, sont, à mon avis, de Lallemant ; la dernière ligne est de Rigoleuc ; elle est tout au moins dans sa manière. C'est là un exemple bien net de la collaboration du maître et du disciple ; peu à peu nous arriverons à la mieux connaître, et à entrevoir la part qui revient à chacun dans la *Doctrine Spirituelle*.

Rigoleuc a les sens de l'âme plus fins et plus actifs que les sens du corps ; tout au moins préfère-t-il user des premiers, leur objet divin l'emporte tellement sur les objets créés : « C'est là (dans l'union divine) que loin du bruit et de l'embarras des créatures, dans une paix inconnue au monde, l'âme ne voit plus que Dieu seul au milieu des ténèbres qui l'environnent, qu'elle ne goûte plus que Dieu seul dans le profond silence de ses puissances intérieures, qu'elle est toute plongée et comme toute perdue en Dieu,

et qu'elle ne subsiste pour ainsi dire qu'en Dieu dans l'anéantissement affectif de tout le reste » (*La vie du P. J. Rigoleuc*, p. 401-402). Avec une admirable justesse, il exprime l'émoi des sens extérieurs, aux premières grâces mystiques « Ils voudraient bien y trouver leur propre satisfaction, et ne l'y trouvant pas, ils s'inquiètent, ils s'ennuient, ils s'affligent, ils murmurent et se plaignent ouvertement » (*Ibid.*, p. 388). C'est laissant courir sa plume, dans une lettre à la Sœur Catherine de Saint-Bernard que Rigoleuc note cette délicate gradation, qu'un témoin seul et très averti a pu remarquer. Il a étudié la mystique à l'école de Lallemant, il l'a étudiée à l'école de Dieu ; et des deux maîtres, c'est celui du ciel dont l'action a pénétré plus intimement. La doctrine mystique de Rigoleuc est certainement celle de Lallemant; l'expérience mystique de Rigoleuc est toute personnelle; elle vaut qu'on l'étudie pour elle-même et non pas dans ces pages dont le but est tout différent. L'intelligence lumineuse de l'auteur rendra le travail facile. Champion remarque déjà qu'il « explique toute la théologie mystique avec une brièveté et une clarté qui ne se rencontrent point dans les docteurs dont nous avons les ouvrages, la plupart étant extrêmement diffus, ou embarrassés de termes obscurs et fort peu intelligibles » (Préface). Champion dit vrai; je ne suis pas sûr que dans ses *Lettres* et dans ses *Traités de dévotion*, Rigoleuc ait employé une seule fois le mot contemplation; son esprit est la lumière même.

Les idées, les phrases de la *Doctrine Spirituelle*, des *Traités de dévotion*, des *Lettres* et des *Institutions ecclésiastiques* sont imprégnées d'une même sensibilité, cette sensibilité est celle de Rigoleuc; une même imagination les éclaire, cette imagination est celle de Rigoleuc. On peut demander : « Pourquoi ne serait-ce pas celle de Lallemant? » Evidemment il n'est pas impossible que le disciple et le maître aient eu les mêmes éminentes qualités littéraires; mais si nous avons le droit de nous prononcer quand il s'agit de Rigoleuc, quand il s'agit de Lallemant nous avons le devoir de ne rien affirmer ; nous ne savons pas et jusqu'ici nous n'avons pas le moyen de savoir. Poursuivons

notre étude, peut-être y trouverons-nous quelques raisons d'être moins réservés.

Il y a dans la *Doctrine Spirituelle* et dans les *Traités de dévotion* des analogies de pensées et de phrases évidentes :

Pour concevoir combien la pureté de cœur nous est nécessaire, il faudrait comprendre quelle est la corruption naturelle du cœur humain.

La doct. spir., p. 136.

Pour concevoir combien il importe de veiller sans cesse à la garde du cœur, il ne faut que faire un peu de réflexion sur la corruption de la nature que le péché nous a causée.

La vie du P. J. Rig., p. 227.

Quand Dieu nous donne quelques lumières, dès là que nous l'avons reçue, elle opère incontinent l'effet que Dieu prétendait, parce qu'elle a disposé l'âme à ce que Dieu voulait... Quand les lumières et les sentiments sont passés nous ne devons faire aucun effort pour nous les rappeler.

La doctrine Spirituelle, p. 165.

Les grâces de Dieu dès là qu'elles sont reçues dans notre âme y produisent leur effet, indépendamment de nos réflexions... (Il ne faut pas) rechercher et faire des efforts pour les avoir, ou pour en rappeler le souvenir quand elles sont passées.

La vie du P. J. Rigol., p. 350, 315,

Qu'il est étonnant de voir (ce qui arrive pourtant quelquefois) un religieux, une religieuse que Dieu a retirés des embarras du siècle, et qu'il a mis dans la religion comme dans un paradis terrestre, où ils peuvent se nourrir du pain des anges, du fruit de la vie, de la manne cachée... s'amuser, comme les gens du monde aux plaisirs qui flattent les sens, goûter la lecture d'un livre profane, chercher leur satisfaction en des visites, en des nouvelles, en de vains entretiens, en des familiarités où l'on perd tant d'heures, un temps si précieux que l'on dérobe à ses exercices de dévotion et aux devoirs de son emploi et

Que c'est une chose déplorable de voir un Religieux appelé à une vie apostolique, dont la vocation est si sublime et d'une si vaste étendue se borner à un misérable petit emploi... dont il s'acquitte d'une manière toute naturelle, dans un continuel épanchement au-dehors, dans des visites et dans des entretiens inutiles, dans une avidité d'apprendre des nouvelles, et une démangeaison de les débiter, ou bien languissant de paresse dans sa chambre, sans autre occupation plus sérieuse que la lecture des livres du temps, ou de quelques autres livres curieux, sans zèle des âmes, sans attrait pour l'oraison... Et après

de l'observance, et comment cela peut-il se faire, par quel charme se laisse-t-on ici tromper : *Fascinatio nugacitatis obscurat bona.*

La doctrine Spirituelle, p. 180.

cela, mourir d'une mort imprévue; car c'est là le terme où aboutit une telle vie.

La vie du P. J. Rigoleuc, p. 81.

On peut encore comparer les pages de la *Doctrine Spirituelle* où l'auteur blâme ceux qui suivent les seules maximes de la raison et du *bon sens* (p. 172), et ce que Rigoleuc écrit dans ses *Pieux sentiments*, sur la prudence humaine, déguisée sous le nom de *bon sens* (p. 85).

Dans une conférence, le P. Lallemant avait appelé les passions, les caractères du diable : *obsignationes diaboli.* Il empruntait l'expression à Clément d'Alexandrie. Les soldats romains portaient « la marque des Empereurs ». Le démon, par nos péchés, par nos fautes, par nos mauvaises habitudes, imprime sur nos âmes son effigie et nous marque de son caractère; *character militaris* : nous devenons ses soldats. L'idée a fait sur Rigoleuc une impression profonde. Il y revient souvent : « Toute passion donne un pouvoir particulier à l'ennemi sur nous; selon la remarque de saint Grégoire le Thaumaturge (Lallemant avait dit Clément d'Alexandrie, Rigoleuc n'a pas un très grand souci des noms propres), les passions sont ses chiffres, ses livrées, la marque de son esclavage et comme son caractère qui consigne à son service et lui approprie, autant que Dieu le permet, tout esprit passionné » (*Instructions ecclésiastiques*, p. 162). « Il n'y a moment de notre vie pendant lequel nos actions n'impriment au fond de nos âmes des caractères de gloire ou de confusion éternelle, et qui ne portent conséquence d'un état particulier dans l'éternité » (*Ibid* , p. 150). C'est la tendance très caractéristique de Rigoleuc de tout grandir par ce souvenir de l'éternité. Il reprend encore l'idée dans ses *Pieux sentiments*, c'est l'une de ses pages les plus belles : « Il n'y a pas un moment dans tout le cours de notre vie où nous ne gravions dans notre âme des caractères de gloire ou de confusion. Chaque action, chaque pensée, le moindre mouvement libre qui passe en un instant laisse dans notre âme des traces et des figures qui demeurent éternellement. Il n'y a maintenant que Dieu qui lise ces caractères. Mais un jour ils seront lus des hommes et des Anges au grand jour du jugement, dans le paradis ou dans

l'enfer à toute éternité. Lucifer a gravé dans son esprit le caractère d'une seule pensée criminelle. Cette pensée ne dure qu'un moment, mais le caractère qu'elle imprime dans l'esprit de Lucifer dure encore après six mille ans et durera autant que le fonds (1) sur lequel il est gravé, c'est-à-dire la substance immortelle de Lucifer. Tous les feux de l'enfer ne consumeront jamais le caractère de sa révolte. Tous les torrents de la colère de Dieu, qui se répandront éternellement sur ce malheureux esprit, n'effaceront jamais la tache de son crime. Elle résistera à la force de toute une éternité » (*La vie du P. J. Rigoleuc*, p. 78). Rigoleuc trouve, dans cette idée de caractère, un motif de marquer l'examen particulier ; l'idée peut sembler singulière ; elle ne viendrait pas à l'esprit de tout le monde, et tout le monde n'y trouverait pas ce qu'il y trouve. « Marquons par écrit nos fautes plusieurs fois le jour : ce qui est de si grande importance que sans cela tout le reste ne servira pas beaucoup. Cette exactitude paraît un peu gênante, mais nous nous y condamnerons volontiers si nous considérons que nos péchés étant des caractères de confusion marqués sur le front de nos âmes et lisibles à toute éternité, à moins que la pénitence ne les efface, il est bien juste de les écrire sur le papier, afin que les lisant nous soyions excités à les pleurer. Cette petite peine sera la première punition de nos fautes, et nous l'offrirons à Dieu comme le premier fruit de notre contrition » (*La vie du P. J. Rigoleuc*, p. 236). Cet homme renouvelle tout ce qu'il touche.

Nous commençons à comprendre ce que devient une pensée de Lallemant dans l'âme méditative et puissante de Rigoleuc : l'intelligence la pénètre jusque dans son fonds, l'imagination l'incarne et la colore ; toute chaude de sensibilité, elle entraîne la volonté émue. C'est là sans doute l'action de toutes les fortes pensées sur toutes les âmes ; mais cette action universelle et nécessaire, reçoit ici de l'âme qu'elle atteint une marque particulière, un caractère qui s'y imprime ; marque, caractère indébiles et révélateurs. Rigoleuc

(1) Un des mots chers à Rigoleuc, *La vie du P. Rigoleuc*, p. 78, 170, 195, 222, 250, 293, 323, 347, etc. *La doctrine spirituelle*, p. 79, 361, 493 (textes de Surin), *Instructions ecclésiastiques*, 152, 156.

humanise la pensée de Lallemant, il en développe les plis et les replis, il l'émeut de sa passion, il la dramatise; c'est bien toujours la même formule intellectuelle, mais elle a pris un corps, elle vit, elle marche, elle parle, elle aime.

La phrase de Pascal sonne à toutes les oreilles et dans toutes les âmes : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie ». Rigoleuc, — on me pardonnera de rapprocher son nom de celui de Pascal, de l'éclipser dans un tel rayonnement, et aussi d'ajouter qu'entre les deux esprits l'idée et comme la sensation d'une parenté réelle me hante ; qu'on isole, qu'on grandisse le premier tant qu'on voudra, le second est de sa race, — Rigoleuc s'effraie lui aussi, non plus devant l'espace infini, mais en face de l'infinie durée.

« Nous sommes en cette vie entre deux si prodigieuses éternités, et entre deux fins si éloignées de nos sentiments, soit de gloire et de félicité, soit de peines et de supplices, que c'est une grande punition du péché que nous puissions avoir crainte ni souhait pour autre chose... J'ai devant moi une éternité de temps et de durée, j'ai... à ménager tous les intérêts de mon être pour l'avenir : on me promet d'une part le comble (1) de la félicité dans la jouissance de la gloire ; d'ailleurs on me menace d'une éternité de peines et de supplices; l'une et l'autre passent infiniment toutes mes pensées et mes sentiments, je suis... au milieu et dans la liberté du choix. (Il faut parier, disait Pascal, il faut choisir, dit Rigoleuc.) Avec cela le temps qui m'est donné pour me résoudre est fort court, voire si peu de chose, que le globe de la terre et des mers, n'étant qu'un point et un abîme dans le vague des airs, en comparaison du ciel qui est néanmoins un corps fini et borné, il faut conclure que non seulement le cours de l'âge des hommes, fut il, non d'un siècle, mais de tous les siècles passés depuis la création du monde, de cent mille autres avec, ne serait qu'un moment en comparaison de l'éternité. Si donc à la vue de tant d'exemples, de tant de chutes (celles des anges et celles des hommes qu'il a rappelées), et dans cette infinie nécessité de mon salut, je manque de le faire, ma perte même et ma condamnation me sont-elles pardonnables ? » (*Instructions ecclésiastiques*, p. 168, 170, 171).

Ailleurs il ajoutait : « L'esprit de Dieu dira le reste au fond du cœur, si on y prête l'oreille ? » (*Ibid.* p. 158). Ce serait un vrai plaisir de camper en face du lecteur le beau

(1) Encore un mot cher à Rigoleuc, *Inst. eccl.*, p. 170, 221, 239.

portrait du diable par Rigoleuc, il sait mettre en lumière « la qualité de son être, les souplesses de son esprit et de ses expériences depuis six mille ans qu'il n'a eu autre exercice que la ruine générale des peuples et la perte des particuliers... Le bronze ne lui fait pas plus de résistance que la paille; le combat étant surnaturel, où nous ne voyons goutte et ne ressentons pas même nos plaies, ni nos chutes, il a fléchi les plus constants, aveuglé les plus éclairés, corrompu des âmes très pures et très saintes » (*Instr. eccl.*, p. 185, 186); mais je ne veux pas allonger à l'infini ces pages. Une simple remarque : ces dernières citations, toutes prises des *Instructions ecclésiastiques* que Champion n'a pas corrigées, sont de sûres révélatrices du style de Rigoleuc. Elles valent les plus beaux endroits de la *Doctrine Spirituelle* ; nous y retrouvons les mêmes caractères particuliers : substantifs porteurs d'idées, imagination puissante et sobre, profonde sensibilité, et toute surnaturelle, expressions familières, aucune recherche, l'âme s'exprime comme elle est, dans la franchise et la richesse de sa nature. Si Rigoleuc n'a pas écrit la *Doctrine Spirituelle*, il faut avouer que l'auteur, quel qu'il soit, lui ressemble beaucoup ; pour mieux nous tromper, il s'amuse encore à imiter ses défauts; il les exagère même.

Rigoleuc est un écrivain; ce n'est pas un styliste. Son idée toute frémissante vit dans les mots qu'elle colore et qu'elle émeut, mais il ne s'occupe guère de savoir si l'expression qui tombe sur son papier ne se trouve pas déjà, une ou deux lignes plus haut. Comme chez tous les artistes à puissante imagination auditive, sa plume suit les sons qui vibrent dans sa sensibilité, et qui s'appellent les uns les autres; très souvent le même son éveille le même mot. Il écrit : « *Pensez* comme quoi les hommes y *pensent* communément » (*Instr. eccl.*. p. 172); après avoir décrit la langueur mortelle et le regret inconsolable de l'empereur Auguste, et l'avoir montré huit jours criant sans cesse : « Varus rends-moi mes légions, rends-moi mes légions! » il conclut : « Si donc les *pertes* et les adversités de cette vie sont parfois si sensibles, et si l'Empereur du monde après une *perte* qu'il eût si tôt réparée, était incapable de consolation dans une souveraine fortune, parmi tous les services et les honnêtes plaisirs dont la

nature est capable ; en quelles *agonies* (1) se doit trouver une âme dans la *perte* d'un Dieu et de la jouissance de sa gloire ; dont elle a des désirs si violents au partir d'ici, qu'elle se déferait elle-même de douleur, et irait en pièces et en éclats, si elle était mortelle, par l'excès de cette *peine*. ... C'est ici où nos sens s'éblouissent, où nos *pensées* se confondent, où les discours et la parole nous manquent. Aussi est-ce dans ces *pensées* que Dieu nous conjure d'avoir pitié de nous-mêmes, de ne nous pas perdre dans le moment de cette vie, d'ouvrir les yeux au succès de l'avenir, de prévenir la *peine* de nos péchés, et les effets de sa justice (2). C'était dans *ces pensées...* » (*Ibid.* p. 225). Nous avons là du bon Rigoleuc ; en vingt lignes l'auteur n'en répète pas moins deux ou trois fois trois mots différents. Dans les *Pieux sentiments*, qui contiennent quelques-unes de ses meilleures pages, il note : « Notre plus grand mal en cette *vie* est que nous nous ne *regardons* que dans cette *vie*. Nous ne nous *regardons* presque jamais dans l'état de l'autre *vie*, si différente de celle-ci, si nous nous *regardions* dans le jugement que Dieu fera de nous... Mais pour comble de malheur nous ne voulons point étendre notre *vie* au delà de cette *vie* » (*La vie du P. J. Rigoleuc*, p. 76). Le passage compte exactement seize lignes, la pensée qui le termine est de toute beauté dans son raccourci vigoureux ; le mot *regarder* y revient trois fois ; le mot *vie*, cinq fois. Les exemples sont presque à toutes les pages : ils dépassent dans la *Doctrine Spirituelle* tout ce qu'on peut imaginer : dans les six premières lignes du premier chapitre du premier principe, trois fois le mot *vide*, trois fois le mot *remplir* ; dans les douze lignes qui suivent, les deux mêmes mots reviennent encore trois fois. « Les saints *ont fait des merveilles* » (p. 320) ; huit lignes plus loin, « *Ils font des merveilles* » ; six lignes plus loin : « avec le don d'oraison nous pouvons *faire des merveilles* ». Page 318 : six fois « *Dieu veut* » ; trois fois « *la volonté de Dieu* » (3). Evidemment de toutes

(1) Le pluriel est à noter : Rigoleuc le préfère presque toujours au singulier.

(2) La finale manque d'ampleur, mais comme Rigoleuc a le sens du rythme !

(3) Je ne donne pas de références ; presque à toutes les pages on peut faire des remarques semblables, même aux meilleures.

ces répétitions il n'a cure. Ce défaut, commun aux trois ouvrages que nous étudions, ne nous invite-t-il pas à penser que les trois ouvrages ont été rédigés par le même auteur? Comme, sans contexte, Rigoleuc est l'auteur des *Instructions ecclésiastiques* et des *Traités de dévotion*, ne devons-nous pas conclure qu'il est aussi l'auteur de la *Doctrine Spirituelle*, c'est-à-dire qu'il l'a rédigée, puisque c'est très certainement Lallemant qui l'a pensée ?

Quelle est donc au juste la part de ce dernierdans le livre qu'on lui a toujours attribué? Le fonds de l'ouvrage, la *doctrine* est de lui ; c'est lui encore qui a mis les idées en ordre, là où il y a de l'ordre. Certaines pages permettent d'entrevoir comment il écrivait, de deviner sa manière plus sobre, plus calme, moins profondément humaine que celle de son disciple. Champion nous le montre abandonné dès son enfance à la conduite du St-Esprit, rempli de ses dons, « admirablement souple à leurs mouvements. Sa vie intérieure était cachée en Dieu avec J.-C. et l'Esprit de J.-C. se manifestait sensiblement dans sa vie extérieure, comme dans un miroir, de sorte qu'on ne pouvait le regarder, sans se sentir touché de dévotion et porté au recueillement » (*La vie et la doctrine spirituelle*, p. 42). L'âme transparaît, elle rayonne, pure, lumineuse, brûlante de charité, sur le corps qu'elle transfigure : « J'ai ouï dire à ceux qui l'avaient connu et qui étaient les plus capables d'en juger qu'on ne pouvait voir un homme ni mieux fait de corps ni plus composé dans tous ses mouvements, ni d'un extérieur plus dévot et plus recueilli, de sorte que sa seule vue lui attirait l'estime et l'affection de tout le monde ». (*Ibid.*, p. 46). Nous connaissons le portrait tracé par Champion, relisons-le, il est très beau. Le P. Lallemant « était d'une haute taille, d'un port majestueux, il avait le front large et serein, le poil et les cheveux châtains, la tête déjà chauve, le visage ovale et bien proportionné, le teint un peu basané et les joues ordinairement enflammées du feu céleste de son cœur, les yeux pleins d'une douceur charmante et qui marquaient la solidité de son jugement, et la parfaite égalité de son esprit ». (*Ibid.*, p. 46). Père au milieu de ses enfants, il sait les diriger, les instruire, les aimer ; mais dans la sérénité de sa paix et de son recueillement surnaturels, il

devait être un peu distant. « L'un des plus parfaits jésuites de son temps, animé du vrai esprit de S. Ignace, et fort semblable à ce saint patriarche » (*Ibid.*, p. 42), il s'efforce de mettre au cœur de ses jeunes disciples un amour filial pour la Compagnie de Jésus, leur mère et la sienne. Le premier contact est un peu froid, ceux qui arrivent éprouvent comme une certaine gêne. Il faut quelques mois pour fondre la glace, elle fond au chaud rayonnement de la sainteté du Père Instructeur et non à la flamme joyeuse d'une bonne humeur souriante et habituelle.

Quelques autres souvenirs, assez rares et dans la Compagnie de Jésus et au dehors, confirment les paroles de Champion. Madame de Châteauneuf, abbesse du royal monastère de Saint-Laurent de Bourges, « a rendu témoignage des grâces extraordinaires de ce grand serviteur de Dieu ». La délicieuse et passionnante annaliste de l'ordre de saint Benoît, sœur Jacqueline Bouette de Blémur, raconte qu' « il fallait un homme de cette vertu pour seconder celle de nótre excellente abbesse ; elle était elle-même si élevée qu'une personne moins spirituelle ne lui eut pas été propre (1) ». Quelques lignes du P. d'Orléans nous apprennent que le P. Coton, passant à Rouen en 1624 ou 1625, défendit au P. Lallemant, alors recteur et maître des novices, de continuer ses relations avec une personne de cette ville « qui faisait profession d'une dévotion extraordinaire et passait pour avoir des révélations (2) ». Le Père obéit. Le P. d'Orléans avait d'abord rappelé que le P. Coton, « quoiqu'il eût beaucoup de pieuse crédulité, ce qui est l'esprit des saints, avait beaucoup de prudence et de circonspection à ne pas croire légèrement et sans examen (3) ». Le P. Lallemant poussait-il un peu trop loin « cette pieuse crédulité qui est l'esprit des saints ? » Seule la fameuse lettre tumultueuse et naïve du P. Surin, du 8 mai 1630, permettrait de poser la question, si nous pensions que le P.

(1) *Eloge de plusieurs personnes illustres en piété de l'ordre de S. Benoît*, à Paris, chez Antoine Warin, rue Saint-Jacques, M.DC.XCVI, p. 304.

(2) *La vie du P. Coton*, Etienne Michallet, M.DC.LXXXVIII, p. 305.

(3) *Ibid.*, p. 304. Cf. *La doctrine spirituelle*, p. 135. Le P. Lallemant nous donne sa règle de conduite.

Lallemant a pu la prendre au sérieux. Mais je reste bien persuadé qu'il n'a jamais lu ces pages pleines d'invraisemblances. C'est un traité spirituel, comme les deux lettres qui suivent adressées au P. Louis Tillac. Surin y expose sa doctrine ascétique et mystique, ses dévotions, et pour dramatiser, il met sa vie intérieure dans l'âme et sur les lèvres du « jeune homme d'environ dix-huit ans, simple et fort grossier d'extérieur, et particulièrement en sa parole, qui ne savait ni lire ni écrire ». Non vraiment je ne puis supposer que le P. Surin, au sortir du troisième an, ait écrit à son Père instructeur : « Il m'en a parlé (de la vie intérieure) avec tant de subtilité, d'abondance et de solidité, que tout ce que j'en ai lu ou ouï dire n'est rien au prix de ce qu'il m'en a dit (1) ». Si invraisemblable qu'il paraisse, admettons la vérité du fait, il reste à admettre la naïveté du P. Surin, envoyant ces lignes au P. Lallemant qui, pendant un an, vient précisément de lui enseigner cette vie intérieure. Trop est trop, comme dit Madame de Sévigné.

Rien de mieux établi que la réputation de prudence, de sainteté éminente du P. Lallemant. Son lumineux bon sens, sa haute intelligence, le parfait équilibre de son âme transparaissent dans toute la *Doctrine spirituelle* ; on les touche, dans le chapitre VI du II[e] principe mieux peut-être que partout ailleurs. Ses avis aux novices, aux Pères du troisième an, aux prédicateurs, pour divers emplois de la Compagnie, supposent droiture, clarté, force d'âme ; une habile expérience s'y manifeste, pratique, modeste, ingénieuse. Le P. Lallemant sait l'art délicat de gagner les cœurs ; il compte pour les ouvrir sur la grâce surnaturelle. Il connaît admirablement son Institut (2), il vénère son deuxième fondateur saint Ignace, lieutenant du premier, Notre-Seigneur lui-même. Passionné pour la règle, on retrouve souvent, sur ses lèvres, quelques-unes de ses formules. Rigoleuc a pris sans doute à son école l'habitude de

(1) *Lettres spirituelles,* par ***. A Nantes, chez Jacques Mareschal. Achevé d'imprimer pour la première fois le 1[er] septembre 1695, t. I, p. 2. C'est Champion qui a fait cette première édition.

(2) Les noms de S. Ignace et de saint François-Xavier reviennent fréquemment (p. 246, 254, 255, 272, 274, 277, 323, etc.), il cite Bellarmin, Laynez, Suarez, Lessius, le P. Edmond Auger, le P. Suffren, etc.

citer les constitutions sans le dire. Tous les deux se sont assimilé cette forte nourriture, elle est devenue leur propre substance. Lallemant n'ignore pas l'histoire de la Compagnie, il nomme avec amour les premiers jésuites, les grands hommes qui ont illustré son Ordre. Aucune passion ne trouble la clarté de sa parole : si parfois une image vient incarner sa pensée toute de lumière, l'image est calme, majestueuse, sans qu'on la cherchât elle s'est présentée : « Quand *le prédicateur* s'est fait un bon style, il ne doit plus penser qu'à faire en sorte que la grâce anime en lui l'art et la nature, et que l'Esprit de Dieu règne dans son discours, comme l'âme fait dans le corps » (*Doct. spir.*, p. 130). Lallemant recommande à l'orateur sacré d'éviter « une politesse trop étudiée », car il ne faut pas se prêcher soi-même, mais prêcher Jésus-Christ. Jamais il ne s'est prêché lui-même certes. J'imagine pourtant que sa parole majestueuse et calme ne savait guère être familière ni vibrante de passion comme celle de Rigoleuc. Il n'a pas vécu au grand air comme le missionnaire breton, il n'a pas, au trot du fameux petit cheval, parcouru les chemins creux du Morbihan ni couru de ferme en ferme, il n'a pas maudit les fileries du soir et jamais il n'a tenu son rôle dans les conférences dialoguées. Mais il a pâli sur les vieux ouvrages de théologie et des Pères, il les connaît, il les cite : Augustin, Jérôme, Ambroise, Bernard, Grégoire de Nazianze et Grégoire le Grand, Jean Chrysostome, Thomas d'Aquin et Bonaventure ; les ascètes et les mystiques : le pseudo-Denis, Jean d'Avila, Thérèse de Jésus. Longtemps il a enseigné la théologie ; sa doctrine est sûre, et c'est bien cette doctrine que Rigoleuc nous a transmise. Le disciple est trop loyal, il aime et vénère trop son maître pour y avoir rien changé.

La Doctrine spirituelle du P. Lallemant est donc bien son œuvre ; elle contient sa pensée. Dans de rares endroits cette pensée nous arrive à peu près comme elle sortit de l'âme et des lèvres du grand jésuite. Le plus souvent, recueillie dans le cœur de Rigoleuc, elle y a pris les traits si originaux, un peu tourmentés du mystique puissant et passionné ; sa majesté s'est émue au contact de cette émotion brûlante, son calme a tressailli dans cette ardeur de feu ;

les mots clairs et simples se revêtent de couleurs et d'images, ils se tendent, ils éclatent sous l'afflux et le bouillonnement de la vie. A quoi bon insister, trop limiter, trop distinguer. Les deux génies se sont pénétrés, les deux auteurs ne sont plus qu'un auteur, Lallemant et Rigoleuc sont là tous les deux dans le petit et cher volume, ne les séparons plus, unissons-les dans la même admiration et le même amour, dans la même respectueuse vénération.

Et Champion quelle est sa part? Il écrit dans l'*Avertissement* que la doctrine spirituelle du P. Lallemant « a été fidèlement recueillie par le P. Jean Rigoleuc, qui loin de lui ôter de sa force ni de son action, lui en a plutôt ajouté ». Mais lui Champion qu'a-t-il fait? A-t-il, comme dans la *Vie du P. J. Rigoleuc,* publiée huit années auparavant, modifié le style pour lui donner « plus d'exactitude et de pureté »? Il ne le dit pas. En 1695, un an après la publication de la *Doctrine spirituelle*, il retouche les *Lettres* du P. Surin, pour « leur donner la clarté des expressions et la pureté du langage qui leur manquait en quelques endroits ». Ce n'est pas juger témérairement de penser qu'il a dû traiter de la même façon les notes de Rigoleuc.

Exactitude, pureté, que faut-il entendre par là? Il est assez facile de le savoir si l'on veut bien comparer le style des *Instructions ecclésiastiques*, et celui de la *Vie du P. Jean Rigoleuc.*

Champion allège les phrases lourdes et périodiques de Rigoleuc; le travail n'est pas d'ailleurs aussi compliqué qu'on se l'imagine : « C'est pourquoi il est raisonnable que ceux qui travaillent au salut des autres ne négligent pas le leur propre, considérant qu'outre que la discrète charité les y oblige, il y a du hasard de s'abandonner en sorte aux ministères qui regardent le prochain, que l'on s'oublie soi-même » (*Instr. eccl.*, p. 142). C'est enchevêtré, peu net; faisons notre petit Champion : « Il est donc raisonnable que ceux qui travaillent au salut des autres, ne négligent pas le leur ; la discrète charité les y oblige et il y a danger à s'abandonner aux ministères du prochain en s'oubliant soi-même ». La phrase surchargée, alourdie de conjonctions s'avance maintenant toute svelte, je ne dis pas très

élégante : il a suffi de supprimer quelques mots. Presque toujours, à aussi peu de frais, on peut corriger Rigoleuc. Champion a fait le travail : on peut l'en blâmer, au vingtième siècle ; au dix-septième, il n'a reçu que des éloges.

Le texte de Rigoleuc abonde en mots vieillis : l'interrogatoire *couché* ci-devant (*Instr. eccl.*, p. 144) ; Dieu, être *primitif* (p. 149) ; *bienheurer* la vue du Verbe Incarné (p. 155) ; le monde *élémentaire* (p. 157) ; les yeux *sillés* d'un chaos de péché (p. 159 et 895) ; *tirer en queue* des punitions (p. 162) ; les Israélites ayant eu *du pire* en deux batailles (p. 164) ; la *syndérèse* du péché (p. 173) ; ce mot revient aussi dans la *Doctrine spirituelle* ; le péché est *casuel* et fortuit (p. 173) ; la *continue* (p. 174), il dit aussi la continuité ; le reste des choses que nous aurons *passionnées* (p. 247) ; les surplis doivent être *honnêtes* (p. 253), etc. Là encore le travail de Champion n'est pas très compliqué et il ne change guère notre Rigoleuc.

Je n'en dirai pas autant de certaines autres corrections : Champion, affiné par le dix-septième siècle, supprime des expressions qui lui paraissent trop audacieuses, il a grand tort et peut-être nous a-t-il privés de réelles beautés. Rigoleuc écrit dans les *Intr. eccl.*, p. 221-222 : « Fulbert, évêque de Chartres, dit que c'est une ancienne tradition des Hébreux, qu'Adam banni du Paradis terrestre, voyant le mauvais visage de la nature, les orages de l'air, les ravines des eaux, l'horreur et l'effroi des bois et de la solitude, se trouva saisi d'un très sensible regret ». Dans la *Vie du P. Rigoleuc*, p. 82, nous lisons : « Arnould de Chartres — Fulbert ? Arnould ? peut-être Rigoleuc, n'a-t-il pas cherché longtemps pour savoir le vrai nom de l'évêque de Chartres ? — dit qu'Adam, après son péché, jetant les yeux sur cette variété infinie de belles choses que la libéralité de Dieu lui avait préparées dans le Paradis terrestre, pour lui donner du plaisir et rendre son état délicieux et se voyant privé de cet avantage par sa désobéissance, cette vue lui perçait le cœur, et lui causait des regrets inconsolables ». Champion, Champion, ici nous n'allons plus nous entendre. Il n'est pas sans doute évident que le texte de Rigoleuc, inséré par Champion dans les *Pieux sentiments*, soit le même que celui des *Instructions ecclésiastiques*, et nous n'avons pas le droit absolu de lui reprocher des corrections que peut-

être il n'a pas faites. Cependant !!!... Il reste que le premier passage est du pur Rigoleuc : imagination un peu sombre, pittoresque de l'expression, substantifs accumulés, c'est signé. Si dans les *Pieux sentiments* l'idée avait été exprimée comme dans les *Instructions ecclésiastiques*, Champion a eu tort, grand tort. Ce qui nous rend très soupçonneux, c'est qu'une fois au moins nous le prenons la main dans le sac ; il corrige une expression très française, très pittoresque, qu'il adoucit maladroitement. « David, lisons-nous dans les *Instructions ecclésiastiques*, se pâmait en la vue qu'il avait des jugements de Dieu sur le péché mortel : *defectio tenuit me pro peccatoribus;* il *séchait sur pieds*, le voyant commettre ; *vidi praevaricantes et tabescebam* ». Dans les *Pieux sentiments* (*la Vie du P. Rigoleuc*, p. 142), Rigoleuc a dans l'esprit le même texte quand il écrit : les véritables amants du Sauveur « se dessèchent comme David par la violence de leur zèle. Ils se pâment comme ce saint prophète dans le souvenir des injures que les pécheurs font à leur Sauveur ». Sans doute il a pu traduire une fois *tabescebam* par *sécher sur pieds* et une autre fois par *se dessécher*, mais il est plus vraisemblable que Champion a eu peur de l'expression, au nom de la pureté du style. Nous aurions peine à ne pas lui en vouloir s'il n'avait conservé les belles lignes qui suivent : « Ils déplorent la perte de tant de malheureuses âmes qui vont heurter à tout moment contre le rédempteur et qui se brisent, pour ainsi dire, contre sa sainteté par leurs impiétés et leurs sacrilèges, contre sa sagesse par leurs erreurs, contre sa bonté par leurs noires malices ». Quelle hardiesse d'image, et dans quelle simplicité d'expressions !

Nous savons maintenant à peu près comment Champion a changé le style de Rigoleuc ; il coupe les phrases, supprime les mots vieillis, adoucit les expressions vigoureuses qui l'effraient. Il eut mieux fait de ne pas prendre cette liberté. Il se demande si on lui pardonnera. Pardonnons, il n'est pas très coupable, et nous lui devons une grâce infinie et une infinie reconnaissance pour nous avoir conservé deux chef-d'œuvres — je dis bien ce que je veux dire ; — sans lui nous aurions ignoré la *Doctrine spirituelle*, les *Traités de dévotion* et les *Lettres*, tout Lallemant et une grande partie de Rigoleuc.

Versailles. Auguste HAMON.

HADEWIJCH
UNE MYSTIQUE FLAMANDE DU TREIZIÈME SIÈCLE

Dans la liste des écrivains mystiques publiée récemment ici par le R. P. Scheuer, plus d'un lecteur aura été surpris de rencontrer au treizième siècle un nom qui lui était resté jusque là parfaitement inconnu, celui de la mystique flamande Hadewijch. Ce n'est que depuis quelques années que les historiens de notre littérature s'occupent de son œuvre, et déjà ils y ont reconnu un des sommets de notre art au Moyen-Age. Mais elle appartient aussi, et surtout, à l'histoire religieuse. Avec elle nous sommes ramenés aux origines mêmes de la mystique flamande, ou plus généralement de la mystique germanique. Et pour qui sait l'influence que cette mystique a exercée, l'importance de celle, en qui elle a eu probablement sa toute première source, ne doit pas être autrement signalée. A cause de cette importance même, j'ai cru que je pouvais m'étendre sur elle un peu plus longuement que ne le comporterait une simple prise de contact avec tout autre écrivain mystique, qui n'aurait pour sa recommandation, que des œuvres, dont l'étendue ne dépasserait pas celle des siennes (1).

Sa personne. — Ses œuvres.

Les œuvres poétiques de Hadewijch ont été publiées pour la première fois en 1875 par J. Heremans et C. Ledeganck, d'après deux manuscrits, de la bibliothèque de Bourgogne, à Bruxelles, où on avait signalé leur présence dès 1838. Les œuvres en prose parurent en 1895,

(1) Le but même de cet article, qui n'est que de présenter H. aux lecteurs de la Revue, me dispensera de multiplier ici les références. Je ne fais d'ailleurs que résumer les articles que j'ai publiés sur elle dans les revues d'expression néerlandaise, en particulier dans la revue *Dietsche Warande en Belfort*, 1908, 1918, 1922, 1923. Impossible d'entrer dans le détail des discussions. On me pardonnera la traduction un peu fruste des extraits. Il fallait leur laisser leur cachet original. J'espère qu'on en saisira du moins le sens général. L'auteur de cet article sera très reconnaissant à tous ceux qui pourraient lui fournir des compléments d'information sur l'un ou l'autre point d'histoire, les sources, etc., touché dans ces pages.

par les soins du Prof. Vercoullie. Une nouvelle édition d'une partie de ses poésies (les *poésies strophiques*) fut publiée en 1908, comme thèse de doctorat, par le Dr Joh. Snellen, à Amsterdam. L'auteur de la présente étude avait commencé à la même époque une édition complète de toutes ses œuvres, qui parut entre les années 1908-1914 (2). Une édition avec commentaire et introduction est en cours de publication (3). Pour ces dernières éditions on a pu utiliser un troisième manuscrit, de la bibliothèque de Gand, auquel nous avons même cru devoir donner la préférence.

On ne connaît de l'auteur que son prénom, Hadewijch, *Hadewigis*. Au Moyen-Age, des auteurs spirituels la citent comme *venerabilis virgo*, *beata Hadewijch* ; on copie de ses lettres ; on en fait des anthologies ; on la paraphrase au quinzième siècle. Le « bon cuisinier » de Vaux-Vert, Jean de Leeuw, le disciple de Ruysbroeck, l'appelle : une très sainte femme, d'une doctrine divine. Le manuscrit C. contient une annotation du début du dix-septième siècle, dans laquelle elle est nommée *Beata Hadewigis de Antverpia* ; c'est ainsi, y est-il dit, qu'elle est appelée dans un catalogue général de manuscrits du quinzième siècle, au couvent de Saint-Martin de Louvain ; ce qui a été confirmé par la découverte d'une copie de ce catalogue, où de fait elle est dite *de Antverpia*. Malgré la faveur dont ses écrits semblent avoir joui au Moyen-Age, la tradition ne nous a pas conservé d'autres détails sur sa personne ou sa vie. Quand le Bollandiste Her. Rosweyde s'occupa d'elle au commencement du dix-septième siècle, on avait déjà perdu complètement sa trace (4).

La tradition cependant est unanime à voir en elle une *venerabilis virgo*, ou même une *beata*. Néanmoins, à une époque où les détails que nous venons de mentionner, étaient encore moins connus, on avait voulu l'identifier avec une célèbre hérétique, dont il est question dans la vie de Ruysbroeck, la *Blommardinne*. Cette hypothèse était basée surtout sur les deux faits suivants : il est dit de la *Blommardinne* qu'elle répandait ses hérésies, très subtiles, dans des lettres circulaires annuelles à ses adeptes. Elle avait donc écrit ! Ensuite, on avait

(2) Leuven, Keurboekerij.

(3) Le premier vol. déjà paru comprend le texte et le commentaire de ses visions.

(4) Je me permets la courte discussion qui va suivre pour mettre au point certains détails plus ou moins inexacts répandus à ce sujet dans quelques travaux d'expression française.

découvert à Bruxelles des comptes d'une béguine du temps de la *Blommardinne*, appelée Heilwych Blommaerts. Identifiant sans plus cette Heilwych Blommaerts avec l'hérétique *Blommardine*, on trouvait du coup le lien avec notre Hadewijch dans le prénom commun. Cette hypothèse, à laquelle sont rattachés les noms du prof. Frédéricq, l'auteur d'une histoire de l'Inquisition en Belgique, et de K. Ruelens, a eu jusque dans ces dernières années de chauds partisans. Mais, outre que les arguments sur lesquels elle s'appuie sont de nulle valeur (le prénom *Hadewijch* ou *Heilwijch* semble avoir été très répandu au Moyen-Age), elle ne peut se maintenir à l'encontre du témoignage unanime de la tradition. Inutile de développer ici tous ces arguments. Il suffit du témoignage du « bon cuisinier » : il n'a certes pas pu appeler *sainte*, celle que son vénéré maître avait autrefois cru devoir combattre et dénoncer comme hérétique. D'ailleurs, H. a été lue constamment dans les milieux religieux dépendant de la réforme de Vaux-Vert. Elle n'est connue que sous le nom de Hadewijch, comme l'hérétique n'est connue que sous celui de Blommardinne. Aussi, cette première hypothèse paraît aujourd'hui abandonnée (5). L'historien de la littérature, J. de Winkel, qui y avait adhéré dans sa première édition, y renonce dans la deuxième, qui vient de paraître.

On a proposé une autre hypothèse, plus impossible encore. C'est celle cependant qu'admettent ceux qui rejettent la première. Hadewijch ne serait autre que l'abbesse Hawidis du couvent d Aquiria, dans le Brabant wallon. Cette Hawidis, morte en 1248, était l'abbesse de Ste Lutgarde. On faisait valoir : l'identité de nom (celui qui le premier émit cette hypothèse, ignorait que Hawidis était un prénom très commun); le fait qu'au couvent d'Aquiria on cultivait beaucoup la mystique à formes courtoises, comme en témoigne la vie de Ste Lutgarde; enfin, Henri de Gand, parlant de Guillaume d'Affighem, le poète de la vie thioise de Ste Lutgarde, lui attribue la traduction en latin des visions d'une religieuse. Guillaume, étant connu à Aquiria, aurait connu Hawidis qui serait ainsi la religieuse dont il traduisit les visions. Ce dernier argument, le seul de quelque valeur, a dû être éliminé depuis que nous avons pu démontrer que la religieuse en

(5) Il paraît cependant qu'elle a encore cours à l'étranger. Ainsi on m'a assuré qu'elle est développée dans un livre paru ces dernières années à Paris sur les femmes savantes de la Hollande. Je n'ai pu me procurer la référence exacte.

question n'était autre que Béatrix de Nazareth. Toute l'hypothèse d'ailleurs se heurte à cette objection capitale : à Aquiria on ne parlait que le roman. Il n'est pas possible que l'abbesse se soit amusée à instruire ses coreligieuses dans une langue que celles-ci ne comprenaient pas. Nous avons donc cherché ailleurs. Et voici d'abord ce qui semble définitivement acquis.

Hadewijch a vécu au treizième siècle. Elle doit avoir appartenu à un courant mystique très intense, dont nous trouvons les premières origines à la fin du douzième siècle; mouvement d'ailleurs que nous constatons à cette même époque en France, en Italie (les Humiliates), sur les bords du Rhin, etc. ; mais qui chez nous fut conduit et discipliné, et finit par s'écouler dans les *curtes beghinarum*, et les grands béguinages. L'atmosphère religieuse des écrits de Had. est celle de ce mouvement des « béguines », à une époque, semble-t-il, où le régime des *curtes* n'était pas encore définitivement fixé, c'est-à-dire jusque vers le milieu du treizième siècle. Son art, inspiré par le plus pur idéal chevaleresque, sans aucun mélange d'esprit bourgeois, n'est guère possible après la seconde moitié de ce siècle. Son œuvre contient d'ailleurs une liste, extrêmement curieuse et un peu troublante, des « amants parfaits ». S. Bernard y est mentionné un des derniers parmi les amants d'avant l'époque où H. écrivait; à son propos, elle fait la remarque qu'elle ne le connaît guère (6). Hildegarde (sans l'appellation de sainte) vient l'avant-dernière dans une série de contemporains déjà décédés. Mais comme la liste n'est pas strictement chronologique et que précisément pour Hildegarde aucun détail n'est mentionné d'où l'on puisse conclure que H. l'a considérée comme une con-

(6) On ne peut pas attacher une trop grande importance aux arguments *ex silentio* qu'on pourrait tirer de cette liste. Néanmoins on s'explique difficilement l'absence de toute mention du séraphique saint François d'Assise, pour ne pas parler de saint Dominique. Ce silence semble bien confirmer les conclusions énoncées dans le texte, comme les détails concrets, qui nous ont permis de fixer ainsi l'époque de H. auteur des visions. Il en est qui voudraient distinguer une H. I, auteur des visions, qu'on laisserait vivre encore au XIIIe siècle, et une H. II, auteur des Lettres et des poésies strophiques, qui ne serait que du quatorzième siècle on sauverait ainsi l'hypothèse H. Blommardine, dont on ferait non une hérétique, mais une sainte, et du coup aussi la mystique néerlandaise dériverait de la mystique allemande, qui ne commence qu'au début du quatorzième siècle. Mais l'identité de H I et H. II est certaine, comme j'espère le démontrer dans l'Introduction à mon édition des Visions,

temporaine, sinon peut-être l'absence du mot *sainte*, on ne peut rien en tirer, sinon que Hadewijch ne peut pas avoir vécu très longtemps après Hildegarde. Les autres noms des contemporains ne présentent rien de très précis. Had. nomme cependant un Henri, seigneur de Bréda ; or nous avons découvert un seigneur Henri de Bréda à la fin du douzième siècle, et un autre vers le milieu du treizième ; celui-ci fut seigneur de Bréda de 1246 à 1256 Elle parle encore d'un maître Robert, qui doit avoir exercé en Belgique les fonctions d'inquisiteur. On connait un inquisiteur de ce nom, Robert le Bougre, qui sévit dans nos provinces vers 1235-1240. Tout cela nous ramène vers le milieu du treizième siècle, au plus tard. On peut encore ajouter que Had. ne connait que la communion sous les deux espèces. Or la coutume de communier ainsi tend à disparaître au treizième siècle ; malheureusement les détails précis nous manquent pour nos contrées. Had. ne connait pas non plus le dimanche de la Trinité, qu'elle appelle encore le dimanche de l'octave de Pentecôte. Or cette fête fut célébrée chez les Cisterciens dès le commencement du treizième siècle, et était devenue générale dans l'Eglise d'Occident, quand Jean XXII († 1334) l'étendit officiellement à toute l'Eglise. Il est vrai que la date n'en était pas uniformément fixée au même dimanche. Enfin, Ruysbroeck, qui a connu Had. et qui la cite fréquemment sans la nommer, parle d'elle comme d'une béguine, qui avait vécu longtemps avant lui, à l'époque de la première ferveur de ces béguines.

Tout cela nous permet de conclure avec certitude que Hadewijch doit avoir vécu au treizième siècle, dans la première moitié, vers le milieu, plutôt que dans la seconde (7).

Voici maintenant l'hypothèse :

Partant des écrits de Thomas de Cantimpré, Dominicain célèbre du milieu du treizième siècle, très mêlé à ce mouvement extatique des béguines, nous y avons relevé les passages où il parle d'une sainte femme du Brabant, de son temps. Dans ce qu'il rapporte sur elle,

(7) Je n'ai pas osé conclure davantage. Néanmoins la conception dont s'inspire cette liste s'explique mieux au début du treizième siècle, voire même à la fin du douzième, que vers 1250. J'aurais conclu pour le début du treizième siècle, n'était la mention de ce maître Robert, qui doit certainement avoir été un inquisiteur dont les procédés sommaires ont révolté même les plus orthodoxes. Or Robert le Bougre correspond parfaitement à ce signalement. Y a-t-il eu un autre maître Robert ?

nous avons cru reconnaître Hadewijch. Mettant ensemble les détails fournis, nous en avons tiré la conclusion que Hadewijch doit s'être trouvée à la fin de sa vie, comme *magistra*, à la tête des béguines de Nivelles. Cette ville était alors un centre très actif de vie mystique, où affluaient les béguines tant du pays flamand que du pays wallon, voire même de France. C'est là que Had. doit être morte, entre 1260 et 1269, à l'âge de soixante-dix à quatre-vingts ans.

Or précisément vers cette même époque, en 1269, les moines de Villers, très liés avec les béguines de Nivelles, recueillent dans leur abbaye, avec les restes des saints de leur ordre, et d'autres saints de l'époque (entre autre de Ste Julienne de Cornillon) les restes d'une Helwigis de Nivelles, qu'ils appellent *de S° Cyro*, d'après la paroisse où elle avait habité. Ils y recueillaient aussi le corps d'une Maria de Gravio, également de Nivelles. Or une compagne de la femme, dont parlait Thomas de Cantimpré, et que nous avions été amené à identifier avec Hadewijch, s'appelait Elisabeth de Gravio : était-ce la sœur de cette Marie? Et le nom commun *de Gravio*, est-ce le trait d'union qui relie cette Helwigis de S° Cyro à notre Hadewijch? Nous sommes encore parvenu à rendre vraisemblable que le nom a été épelé aussi, à Villers même, Hadewijch.

En recueillant tous ces détails, on arrive au résultat suivant : Hadewijch était née à la fin du douzième siècle. Elle était probablement de famille noble. Etait-elle originaire d'Anvers? Dans ce cas elle appartenait peut-être à la famille des châtelains de cette ville ; qui étaient à cette époque les seigneurs de Diest. Les seigneurs de Diest étaient apparentés aux seigneurs de Breda ; si bien que le seigneur Henri de Breda, qu'elle dit avoir envoyé en Saxe pour y saluer une amie (ce qui suppose, semble-t-il, un lien de connaissance, ou même de parenté étroit) était de sa famille et peut-être son oncle. Elle reçut sa première éducation dans un milieu thiois. Dès l'âge de 11 ans elle s'appliqua à la vie mystique. A quelle époque de sa vie est-elle venue à Nivelles? Qu'est-ce qui l'y a attirée? Etait-ce la réputation de Guidon, beau-frère de Marie d'Oignies, qui y dirigeait le mouvement des béguines? D'après Thomas de Cantimpré les béguines prirent naissance à Nivelles en 1207. Là Hadewijch aurait vécu pendant près de soixante ans, jusqu'à sa mort, arrivée après celle de Thomas (126[illegible]). Dans les écrits de Hadewijch plusieurs indications permettent de supposer qu'en effet elle doit avoir atteint un âge assez avancé.

Nos recherches ne nous ont pas conduit plus loin. Sommes-nous

sur la bonne voie? Faudra-t-il rebrousser chemin et chercher ailleurs? Nous trouvons-nous dans une impasse où il n'y a plus moyen d'avancer? L'avenir le dira peut-être! En tout cas, il n'y a que cette Hedwige de Nivelles qui ait été, que l'on sache, vénérée comme bienheureuse au Moyen-Age; et c'est précisément à elle, que nos recherches nous avaient conduit.

On peut y ajouter, que l'analyse interne de ses œuvres nous avait amené à conclure que Had. n'avait jamais été religieuse, c'est-à-dire qu'il ne fallait pas la chercher dans les abbayes, mais bien dans le mouvement extatique des *mulieres vulgariter dictae beghinae.* Cette conclusion fut confirmée par Ruysbroeck, qui, dans son livre des *Douze Béguines*, met précisément dans la bouche de béguines des bouts de poésies manifestement inspirées de Had. Or nos recherches dans Thomas de Cantimpré avaient également abouti à une béguine. Et c'est là bien aussi un résultat certain : Had. n'a pas été religieuse au sens strict du mot, mais béguine (8). Le peu de succès de nos recherches parmi les religieuses des abbayes du M. A. semble même prouver que Had. n'a jamais été des leurs : une femme aussi remarquable y aurait perpétué son souvenir. Puisqu'il faudra donc la chercher dans le mouvement anonyme des béguines, il n'y a guère d'espoir qu'on découvre jamais plus sur elle.

Les ŒUVRES de Hadewijch comprennent :

1. Des VISIONS (citées Vis.). — Dans les manuscrits elles sont au nombre de quatorze ; en réalité, il semble qu'il faille n'en compter que onze, des visions en deux étapes ayant été divisées. Elles varient pour l'étendue entre 20 et près de 500 lignes; la moyenne est d'environ 200 lignes. Elles ont comme sujet général : la croissance de l'âme dans l'assimilation à l'Homme-Dieu. C'est à la fin des Visions que se trouve la liste des amants parfaits.

2. Des EPISTOLAE (citées Br. = Brieven, Lettres) lettres de direction, au nombre de 31, de longueur inégale, quelques-unes de près de de 400 lignes; la moyenne, de nouveau, d'à peu près 150-200 lignes; Deux semblent n'être que de simples billlets. C'est surtout dans ces lettres que Had développe ses idées ascétiques et mystiques; elles

(8) Pas au sens moderne du mot : mais avec celui de « femme du mouvement mystique » qui aboutit aux béguinages.

n'ont pas cependant, pour la plupart, l'allure didactique ; quelques-unes font l'impression de petits traités.

3. Des POÉSIES STROPHIQUES du genre de la poésie lyrique courtoise des troubadours (citées Stg. = Strophische Gedichten). Elles sont au nombre de 45 : quelques-unes d'au-delà de 100 vers ; la plupart entre 50 et 100. C'est, au point de vue littéraire, la partie la plus remarquable de son œuvre. Elle s'y révèle artiste de toute première valeur.

4. Une autre série de POÉSIES A RIMES PLATES (citées Rg. = Rijmgedichten, poésies à rimes plates) au nombre de seize, d'étendue inégale, variant entre 50 et près de 300 vers, la plupart de plus de 100. Ce sont plutôt des lettres rimées que des poésies lyriques ; mais la doctrine en est plus allégorique.

5. Enfin une dernière série de POÉSIES EN STROPHES, mais d'une facture différente des premières. Le ton en est beaucoup plus bourgeois ; la mystique aussi s'est développée : nous voguons ici à pleines voiles dans les spéculations allemandes, dont on ne trouve nulle trace dans les écrits précédents. L'art en est moins bien soigné, quoiqu'on y rencontre encore des passages d'une grande beauté poétique. Ces poésies forment d'ailleurs une série nettement distincte ; elles ne se rencontrent pas dans un des plus anciens manuscrits, mais elles ont été conservées aussi dans un quatrième manuscrit, qui ne renferme aucun autre ouvrage de Hadewijch ; c'est ce qui nous amène à conclure que cette série de poésies n'est pas authentique : elles sont de l'école de Hadewijch, peut-être du début du quatorzième siècle.

6. On attribue encore à Had. un petit traité ascético-mystique, d'environ 400 lignes, mais dont l'authenticité est également fort douteuse. Il est probable qu'on a mis sur le compte de Had. des écrits de ses disciples.

L'œuvre, on le voit, n'est pas très considérable. Sous le rapport de l'étendue, elle ne peut pas être mise en parallèle avec celle de Ruysbroeck. Mais elle suffit à sa gloire.

SA DOCTRINE

En essayant d'exposer la doctrine spirituelle et mystique de Hadewijch, on risque de fausser une pensée essentiellement vivante et qui se meut en dehors des cadres d'un système bien défini. Et peut-on parler d'un système, quand elle-même ne l'expose nulle

part? Had. tient encore à l'école affective. Elle distribue ses exhortations et ses conseils au hasard des circonstances, selon que le demandent les nécessités spirituelles de celles qu'elle dirige. Tout au plus pourrait-on signaler quelques visions ou quelques lettres, qui ont une allure plus didactique, presque de sermon, et qui par là même tranchent sur les autres. Et cependant c'est bien en elle que la mystique métaphysique, philosophique, en langue vulgaire a sa source. Bien que souvent elle allégorise, plus qu'elle ne systématise, il se dégage de son œuvre quelques grandes théories fondamentales, qui se laissent grouper, si l'on veut, en un imposant ensemble. Cet ensemble est même d'un bel intellectualisme aux données fortes et fécondes. Il suffira à notre grand mystique, le bienheureux Jean de Ruysbroeck, de les reprendre, de les développer, de les agencer entre elles, de les démontrer, pour en faire son grand système de mystique. Et si ce développement, à la fois psychologique et théologique, a été considérable, s'il dépasse de beaucoup, en étendue comme en puissance, sinon en originalité, en beauté d'expression et en vie, l'œuvre de sa devancière, il n'en reste pas moins que les bases de la mystique néerlandaise, de la mystique germanique même, ont été jetées dans les écrits de Hadewijch. Nous allons tâcher d'en dégager les traits principaux.

Ce qui frappe tout d'abord c'est la place absolument centrale qui y est faite dans la vie à l'Amour. La vie spirituelle tout entière de bas en haut, devient une montée, un effort vers l'Amour. Et par là nous n'entendons pas dire une banalité. Tous les écrivains spirituels ont eu leur vertu de prédilection. Chez les uns, l'Amour est sans doute placé bien en évidence, au premier plan, sans être mis cependant au centre même de la vie. Pour d'autres, l'Amour ne trouve à se manifester, à s'exercer, qu'aux sommets même de l'ascension mystique. Chez S. Bernard, par exemple, le père, ou du moins le plus illustre représentant de la mystique affective, c'est plutôt l'humilité qui domine. Et si dans la montée de l'âme, l'Amour veut l'accompagner au faîte, Jean doit laisser la place à Pierre et l'Amour céder le pas à l'Humilité. La conception de Hadewijch, inspirée d'ailleurs, comme nous le verrons, par la poésie courtoise de son temps, se rapproche le plus, semble-t-il, de celle de S. Augustin, chez qui la Charité remplit de même toute la vie.

Cette place de l'Amour dans la vie assure à celle-ci une magnifique

unité. C'est l'Amour qui unit nos puissances, inférieures et supérieures, qui groupe comme dans un faisceau toutes nos vertus. Celles-ci ne s'exercent point isolées les unes des autres, mais de concert, en fonction de l'Amour. C'est à l'Amour que tout doit tendre, c'est l'Amour qui doit tout animer et mouvoir ; et qui réalise de la sorte cette concentration psychologique, qui prépare l'âme à la plus haute union. Aimer, Hadewijch le rappelle souvent, c'est le commandement le plus rigoureux des Écritures ; *ut sint unum* est la parole la plus douce, qui nous ait été rapportée de Notre-Seigneur. « Aimez l'Amour » ! est le cri de l'amour au fond du cœur.

Le mot Amour (en thiois *Minne*, qui est l'amour spirituel et se distingue de *Lieve*, amour charnel) prend chez Hadewijch plusieurs sens, qu'il est parfois difficile de distinguer, et qui permettent, surtout dans les poésies, ces répétitions et ces jeux de mots (9), où se plaisaient les poètes courtois. Si parfois Hadewijch les prodigue, ce n'est plus seulement par simple figure de style, mais parce qu'il est doux de parler de l'Amour et d'entendre son nom.

Amour, c'est sans doute l'attribut de Dieu : Dieu est Amour. Mais, par participation, l'Amour est aussi dans l'âme (10); ce qui fait que l'âme aimante est souvent, comme Dieu, appelée *Minne*.

C'est ensuite l'Amour substantiel, le Saint-Esprit, pour qui Hadewijch professe une grande dévotion, et qui a son action très importante dans sa conception de la vie mystique. C'est surtout, enfin, Notre-Seigneur, le grand Amant, l'Amour par excellence, c'est même presque toujours de Notre-Seigneur qu'il est question, alors qu'il semble que ce soit de Dieu. Cette confusion, ou cette incertitude, provient de ce que Hadewijch, comme d'ailleurs tout notre Moyen-Age, appelle le Christ, sans plus, Dieu. Et même le mot *Dieu* désigne chez elle le plus souvent le Christ, en sorte qu'elle passe très fréquemment de l'Homme-Dieu à Dieu ou inversement. Quand on a une fois compris, que la *Minne* est surtout Notre-Seigneur, on commence aussi à entrevoir de quelle ardeur elle doit L'avoir aimé, elle qui fut vraiment une *citharista Amoris*.

Mais l'Amour est encore, et bien souvent, conçu, par abstraction et personnification poétique, comme distinct de Dieu et du Christ : à la

(9) Cette diversité de signification provient de la théorie même de l'amour. Notre amour n'est qu'une participation de l'amour increé.
(10) Vis. 14.

manière d'une Reine toute-puissante (le mot *Minne* est du féminin en thiois) qui a son trône au sein même, dans la face même de Dieu ; qui étend son sceptre sur tout ce qui existe ; à qui toutes choses sont soumises, et qui a vaincu Dieu lui-même. Cette tendance à la personnification, conséquence sans doute de son propre tempérament poétique comme aussi des ambiances littéraires de son époque, est d'ailleurs très marquée chez Hadewijch. Outre Amour, il y a un peu toutes les vertus et les puissances de notre âme, qui sont ainsi personnifiées. Raison, Désir, Jouissance, comme Fidélité, Crainte, Discrétion, Sagesse. Mais Dieu merci ! nous n'en sommes pas encore à l'allégorie fade du Roman de la Rose ou des Rhétoriqueurs : la personnification reste délicate, parce qu'elle est née du sens de la vie qui anime toute l'œuvre de notre mystique. Car son style est un style de vie, où abondent les verbes substantifs, les mots à prolongement psychologique subtil, qui préfère l'expression dynamique à l'expression statique, les tournures suggestives aux termes à arêtes trop nettes et trop fixes. Sa personnification est de celles que l'on peut encore très nettement sentir dans certains chapitres de l'*Imitation* de J.-C., et par exemple, dans celui sur les effets admirables de l'Amour, où c'est bien de l'Amour ainsi personnifié qu'il s'agit.

A cause de ce caractère personnel et vivant de l'Amour, *l'effort à l'Amour*, la vie d'amour, prend la forme d'un service, en particulier d'un service personnel et chevaleresque. De cette manière les sentiments les plus élevés, les plus *nobles*, les plus purs et les plus généreux, que l'amour courtois et la société d'alors, toute pénétrée de l'idéal chevaleresque, avaient contribué à développer, acquièrent leur sens le plus vrai et leur exercice le plus parfait dans la vie spirituelle. Il serait difficile de trouver un écrivain mystique chez qui cette conception du service chevaleresque de l'Amour soit plus grave, plus réelle, plus affaire de vie que chez Hadewijch. Quand on lui compare, par exemple, Mechtilde de Magdebourg, on ne peut pas ne pas s'apercevoir de la différence : la mentalité de celle-ci est déjà bien plus bourgeoise. D'ailleurs chez Had. le ton plus passionné, plus fort, plus dominé par la grandeur, la beauté, les exigences de ce service, lui fait éviter d'instinct ce qui est doucereux, fade, moins esthétique, comme aussi tout Don-Quichottisme et tout panache. Ce service chevaleresque est fait, non de bravades ni de coups d'épée en l'air, mais de force, de distinction parfaite,

de splendeur généreuse, de noblesse aristocratique, de riche munificence, et surtout de loyauté et de dévouement (11).

Partout chez notre mystique on sent que cet idéal chevaleresque, à la fois si beau et si sévère, faisait partie de la substance même de sa vie. Après elle cette conception de la vie spirituelle perd de sa réalité et de son intensité, à mesure qu'au quatorzième siècle l'idéal bourgeois pénètre la société. Les cadres en restent, du moins en partie, mais la vie, l'âme, s'en vont. Ruysbroeck en a conservé les formes essentielles ; à vrai dire, elles se prolongent jusque dans l'*Imitation*, mais elle n'ont plus cette haute valeur de vie qu'elles avaient chez Hadewijch. Les formes accidentelles et particulières s'effacent ; l'Amour devient de plus en plus le Christ.

La fin de l'homme n'est pas tant le salut, que la glorification de l'Amour, par l'identification de l'âme avec Lui. L'homme doit croître vers l'Amour, afin de s'en emparer, par ce service chevaleresque, afin de l'acquérir, en quoi consiste précisément notre récompense, notre salut et notre éternelle béatitude (12). La crainte de Dieu n'est pas exclue ; elle doit au contraire accompagner l'âme partout : Crainte et Discrétion sont les compagnes de Raison dans la préparation de l'âme à l'union d'Amour. Mais cette crainte doit être filiale ; les menaces de Dieu ne peuvent pas nous empêcher d'*oser grand*. Craignons surtout d'offenser l'Amour, de ne pas le servir assez parfaitement, de ne pas l'atteindre complètement. Ce qui entretient la crainte dans l'âme n'est

(11) Il serait très intéressant de comparer la spiritualité de Had. avec celle de S. Ignace de Loyola. Les limites de cet article ne le permettent pas. Du moins le lecteur averti aura plus d'une fois l'occasion de s'apercevoir des traits profonds communs.

(12) Pass.; Br. 6. — M. l'abbé H. Bremond a mis en vogue les expressions de *théocentrisme* et d'*anthropocentrisme*, expressions, à mon avis, plus commodes qu'exactes Y a-t-il une spiritualité, peut-il même y avoir une spiritualité, qui ne soit pas, en définitive, théocentrique ? Mais on peut aller à Dieu par divers chemins ; et il est bien sûr que la plupart des mortels sont plus impressionnés par la nécessite de faire leur salut que par celle d'adorer et de glorifier Dieu. Ce que je veux signaler c'est qu'en fait de doctrine *théocentrique*, on s'en sera déjà aperçu, en voici une, en langue vulgaire, au treizième siècle, et des plus pures et des mieux caractérisées. On peut même y découvrir, si l'on veut, du bérullisme, partout ; et par ex., qu'il ne faut pas tant *imiter*, que *vivre* le Christ, et non pas tant par des actes particuliers, que dans ses états ; que cette humanité du Christ reste toujours pénétrée de divinité, etc. Néanmoins, la spiritualité d'H. est faite surtout de lutte, de souffrance, d'action : elle est et reste énergétique.

mentionné qu'exceptionnellement et en passant. Il ne faudrait pas en conclure que Had. l'ignore ; mais ce n'est évidemment pas le thème habituel de ses exhortations.

Le service de l'Amour est un service austère et terrible. L'Amour a des exigences rigoureuses, inéluctables. Il demande la subordination complète des intérêts propres aux intérêts et aux volontés de l'Amour. Il consiste d'abord dans la pratique des vertus parfaites et solides. Car la vertu est la preuve de notre amour et non point les visions et les révélations (13) ; non plus que les douceurs des consolations sensibles. Ce thème, d'ailleurs fréquent chez Had., est développé avec une psychologie très fine et un discernement remarquable dans la lettre dixième, dont nous donnerons plus loin la traduction. L'âme ne peut avoir d'autre volonté que celle de l'amour. Elle doit s'oublier elle-même, se renoncer complètement. La nécessité de ce renoncement absolu est une idée chère aux mystiques néerlandais. L'insistance avec laquelle ils l'ont souvent présentée les a exposés au reproche de quiétisme. Had. y revient constamment, mais sans les images de *vacuité*, de *nudité*, dont se servira Ruysbroeck. Chez elle, c'est toujours un effort actif et persévérant, pour identifier sa volonté avec celle de l'Amour. L'âme doit *condamner et bénir*, *punir et permettre*, *aimer et haïr* avec l'Amour ; elle doit *mettre chaque chose à sa place*. Les regards fixés sur Dieu, *elle lira en Lui toutes ses sentences*. Elle renoncera à toute récompense immédiate, à toute joie inférieure, dans l'inébranlable confiance, que l'*Amour récompensera toujours, bien qu'Il vienne souvent tard*. Quelles que soient les dispositions de l'Amour à son égard, l'âme les acceptera toutes. Elle aura beaucoup à en souffrir. Car l'Amour est capricieux : les caprices de l'Amour et les souffrances qu'ils entraînent, sont même un thème favori des poésies : et qu'y a-t-il de plus poétique, que ces souffrances de l'Amour le plus entier, le plus sacrifié, le plus tourmenté de ne posséder rien moins que Dieu ! Mais l'Amour « se détourne de l'âme, fuit devant elle, sans qu'elle puisse l'atteindre, la jette en exil, la bannit au loin, la condamne à courir les aventures *à sa quête* ; la jette dans les chaines ; ne s'approche d'elle, ne fait sentir sa présence que par moments fugitifs ; ne la rassasie que pour augmenter sa faim, ne l'apaise que pour la livrer à de nouveaux et plus effroyables *orages*, la blesse de ses traits, sans remèdes, l'accable de tout le poids de ses

(13) Vis. 14. Br. 10.

exigences, la pousse dans des dédales obscurs, dans les nuits sans lumière, dans les ténèbres sans issue; ouvre sous ses pas les abîmes, amoncelle *dans son pays les ruines, la dévastation et la mort* ». Ce sont là les sentiments, les images, dont les poésies strophiques surtout chantent le magnifique développement, avec une sureté de goût, qui transforme toutes ces conventions de l'amour courtois en réalités douloureuses et humaines, avec un éclat de poésie, où se vérifient une fois de plus ces paroles de Musset :

> Les chants désespérés sont les chants les plus beaux,
> Et j'en sais d'immortels, qui sont de purs sanglots.

Dans ces tourments (*orewoet*) et dans ces tourmentes (*storme*) d'Amour, l'âme se réfugie, confiante toujours, auprès de celle qu'elle ne quitte jamais, Fidélité *Trouwe*. C'est sur elle qu'elle s'appuiera, qu'elle se reposera. Au milieu des ténèbres elle gardera la foi à l'Amour : sûre « que tous les coups de sa disgrâce sont pour elle les plus riches profits ». Elle n'en continuera pas moins l'effort héroïque et tenace, le duel obstiné et tragique, où dans la victoire elle sera vaincue par l'Amour. Elle ne s'arrêtera pas, qu'elle ne l'ait conquis Lui-même. Qui s'arrête avant, qui se repose dans les joies inférieures, dans les satisfactions qui ne sont pas l'Amour même, n'arrivera jamais à ce qu'il y a de plus haut. Car :

> La vie la plus haute et la croissance la plus rapide c'est de s'anéantir et de se perdre dans les souffrances de l'Amour. Et aux douceurs sensibles il y a plus de bassesse; car en cela on est facilement vaincu et ainsi faillit la force du désir. Et ce qu'on ressent parait si grand qu'on n'arrive plus à connaitre la grandeur de l'Amour et son Etre parfait Car lorsque le cœur et les sens inférieurs, qui sont vite remplis, sont touchés d'après notre affection sensible, ils sont comme des cieux, avec des cieux (c'est-à-dire au troisième ciel), c'est ce qui leur semble. Et dans cette satisfaction ils oublient la grande dette de l'Amour qui la leur réclame sans cesse (14).

Au service de l'Amour il ne peut y avoir rien de bas. Servir l'Amour autrement que pour Lui-même, ne pas oser Lui offrir tout, calculer ses avantages, épargner quelque chose, ne pas risquer tout soi-même, c'est le propre d'une âme vulgaire, d'un *Dorper*, d'un ma-

(14) Br 30.

nant, qui ne comprend rien à la noblesse de l'Amour. Mais à qui marche avec Fidélité, l'Amour se donnera, se donnera certainement, se donnera tel qu'Il est. Aussi les cris les plus désespérés chez Had. vont toujours se fondre dans le chant de l'abandon confiant et total, dans les hymnes de l'espérance et du triomphe. On comprend que cette insistance sur l'oubli complet, le don total de soi, avec cette perspective de souffrance, donne à la doctrine de Had. un caractère grave et sévère. Et en effet : elle est forte plus qu'attrayante, austère plus que facile, belle plus qu'agréable. Had. n'a guère de naïveté. On la dirait à peine du Moyen-Age. Elle est familière et naturelle, comme tous les vrais artistes, mais avec la dignité simple d'une grande dame. Elle a, sans doute, beaucoup de tendresse et d'onction; mais le caractère passionné de son œuvre la prémunit contre la mièvrerie, la sentimentalité, l'enfantillage.

Et cependant, quoi qu'on en ait dit, cette doctrine reste parfaitement humaine. Si elle tend à la mort de ce qu'il y a en nous de bas, elle veut la libération pleine de ce que nous avons de meilleur, afin d'élever notre âme à ces hauteurs, où elle aspire de tout son être, parce qu'elle vient de Dieu et qu'elle n'a qu'en Dieu sa vie véritable. D'ailleurs, cette sévérité ne lui vient pas tant des rigueurs extérieures et des pénitences corporelles : plus d'une fois Had. doit mettre ses dirigées en garde contre les exagérations de ce genre : elle y montre un piège de l'ennemi, qui, en affaiblissant le corps, veut empêcher un plus grand bien (15). Elle lui vient plutôt du renoncement total à l'amour-propre, aux aises, aux vanités, aux affections sensibles, et du sacrifice complet de soi aux seuls intérêts de l'Amour. Elle poursuit sans pitié cet amour propre, qui se glisse jusque dans la recherche de la sainteté, et des passages entiers de ses lettres ne sont que l'analyse finement psychologique de ce qu'un cœur d'homme peut cacher de recherche de soi sous les dehors de la dévotion.

Vivre ainsi, c'est être dans la lumière : c'est être dans la clarté : c'est être dans la vérité : mots qui reviennent sans cesse sous sa plume. Elle aime à parler de *vivre la vérité*; et le verbe *vivre* prend volontiers chez elle un sens actif. Le pécheur est dans le mensonge. Et, artiste qu'elle est, cette vie de vérité se confond chez elle avec la vie de beauté : si bien qu'on pourrait dire, que cet effort vers l'Amour est moins un effort vers le Bien que vers le Beau. Très caractéristique

(15) Br. 10, 31.

à ce point de vue est le salut final de certaines de ses lettres : *vaert wel ende levet scone*, valeas bene et vivas *pulchre*.

Dans cet ascétisme de renoncement et de combat qu'est celui de Had., le rôle de la souffrance apparaît dès lors comme de la plus haute importance. En effet, Had. le répète et l'inculque constamment : aimer, c'est souffrir; on ne peut aimer sans souffrir. La souffrance est inhérente à l'amour. Mais outre ces souffrances qui dérivent de l'amour même. il en est d'extérieures, que réclame la plus grande conformité avec l'Homme-Dieu : les humiliations et les opprobres, l'inintelligence et le délaissement, la pauvreté et la persécution. L'âme doit souffrir; et voici les raisons profondes qu'elle en donne : parce que c'est la loi de l'amour, parce que la souffrance purifie, stimule, élève, empêche l'âme de se reposer dans les joies inférieures; la tend constamment vers le seul but digne de ses efforts, Dieu. Mais surtout l'âme doit souffrir, parce que l'Homme-Dieu a souffert, l'Amour a souffert, et c'est assez.

Car, et voici une des idées fondamentales de la mystique de Hadewijch, cette souffrance on l'accepte d'autant plus volontiers, on la désire d'autant plus ardemment, que la vie d'Amour est l'assimilation de plus en plus parfaite au Christ, dans son Humanité d'abord, pour arriver ensuite à Le posséder dans sa divinité. *Il faut vivre le Christ.* C'est sous cette forme si profonde, si parfaitement théologique et si catholique, que se présente chez Had. l'imitation de Jésus-Christ. La vie mystique c'est vivre l'Homme-Dieu. C'est une des grandes idées qui traversent toute son œuvre. Les visions la symbolisent et l'expriment. Elle semble la proposer comme quelque chose de nouveau, qu'elle aurait appris directement de Notre-Seigneur (16). Il suffit de la signaler pour faire comprendre toute la place que tient le mystère de l'Incarnation dans cette doctrine spirituelle si parfaitement orthodoxe. C'est par le Christ et dans le Christ que l'homme réalisera sa fin dernière, sa divinisation. On voit aussi combien l'idée du corps mystique du Christ pénètre toute cette œuvre, bien que dans les écrits authentiques, elle ne se présente pas avec le réalisme qu'elle aura plus tard chez ses disciples.

Or, l'Humanité c'est le travail, la souffrance. Ainsi, qui veut vivre le Christ doit souffrir. En plusieurs endroits de ses visions, de ses

(16) Vis. 1 ; Br. 6.

lettres, de ses poésies strophiques surtout, Had. exprime ce désir, cette passion qu'elle a de *porter l'Humanité du Christ tout entière* (17). Ce qu'elle craint surtout, c'est qu'il ne lui en manque quelque chose. Elle prie l'Amour de la lui donner, davantage, pleinement. *Elle veut être partout avec le Christ.* Car c'est sous cette forme, qu'on dirait de S. Ignace de Loyola dans son troisième degré d'humilité, que se présente plus d'une fois chez Had. ce désir de la souffrance :

Alors Il me donna une force de son être propre, de Lui-même, pour me déifier en souffrant après Lui et en Lui, comme Il était pour moi, lorsqu'il vécut homme pour moi... Volontiers j'aurais accepté comme mon lot de vie la souffrance dans la mesure qui pût Le satisfaire, pour être transformée en Lui, sans mourir avant que je n'eusse achevé la mesure (18).

C'est bien le *non mori, sed pati* des grandes mystiques.

On reste émerveillé devant les vues si profondes, si belles, si psychologiques, de cette femme du treizième siècle sur la signification de la souffrance dans la vie de l'Amour. Les raisons qu'elle en donne ne sont-elles pas des plus élevées et des plus modernes ? des plus saines, comme aussi des plus saintes ?

Mais l'Amour n'est pas une force aveugle : elle doit se laisser guider par Raison. L'âme a deux yeux : Amour et Raison. Raison avance dans la connaissance de Dieu par ce qui n'est pas Dieu ; Amour ne se repose qu'en Lui. Quand ils travaillent de concert, ils peuvent accomplir une œuvre magnifique (19). Raison, et Raison éclairée par la foi, doit montrer à l'âme le vrai travail de l'Amour. Elle sera sa règle ;

(17) Quand on réfléchit que la mystique de Had. se ramène somme toute à « vivre Dieu en vivant l'Homme-Dieu », on peut se demander si en effet ce n'était pas là quelque chose de vraiment nouveau au début du treizième siècle Si, à partir de S. Bernard surtout, « la grande nouveauté du Moyen-Age c'est l'intelligence et l'amour, ou pour mieux dire, la passion de l'humanité du Christ » (*Christus*, p. 842), Had. présente certainement cette nouveauté ; elle a eu cette intelligence, cette passion de l'humanité du Christ ; elle a voulu intérioriser le Christ Homme pour intérioriser Dieu Il y a cependant des différences : cette passion de l'Humanité du Christ, chez Had , est faite de respect et d'adoration, plutôt que de tendresse ; de service et de fidélité chevaleresques plutôt que de naïve complaisance.

(18) Vis. 14.

(19) Ce thème est développé dans la lettre 18e.

elle l'éclairera sur les desseins de l'Amour, l'accompagnera en tout, lui montrera ce qui lui manque, la fera sortir de sa langueur quand elle voudra jouir, lui révèlera ses plus secrets mouvements, l'équipera pour la lutte, en un mot, elle l'éduquera et la préparera dignement à l'Amour. Ce n'est que lorsque l'âme lui sera parfaitement soumise, qu'elle pourra à son tour se soumettre Raison. Mais en attendant que l'âme soit ainsi ornée pour l'Amour, la lutte entre Désir qui veut jouir et Raison qui veut une préparation digne, lui causera les plus cruels tourments (20). Raison c'est une Reine, qui a trois demoiselles d'honneur : Crainte, Discrétion, Sagesse. C'est par elles qu'elle visite la cour de l'Ame (21).

Par ce rôle de Raison, Had. annonce bien aussi la mystique néerlandaise. Raison y garde toujours une place d'honneur, presque une place de Reine. De là, chez nos mystiques la tendance à l'analyse psychologique, dont Had. présente déjà plusieurs exemples remarquables ; de là, le sens du pratique, que nous admirons par exemple chez l'auteur de l'Imitation et qu'il avait hérité de ses devanciers : car, malgré les hardiesses de leurs spéculations, que seules d'ordinaire on connaît, Ruysbroeck et ses continuateurs ont eu un sens très réel du pratique ; de là précisément cette complaisance dans les théories métaphysiques, par où ils ont essayé de donner aux expériences mystiques plus de profondeur, plus de solidité, plus de sûreté aussi, et plus de rationnalité, si on peut dire, en les basant sur la psychologie et sur notre connaissance de Dieu par la foi.

Mais lorsque l'Amour s'empare de l'âme tout entière, lorsque Dieu agit directement en elle, Raison doit se retirer. Alors Amour seul possède l'âme, y travaille par lui-même, si bien que les vertus diverses doivent cesser leur action propre pour laisser agir Amour. Had. explique comment cela est possible, dans une belle allégorie du royaume de l'âme, conçu à la manière d'un empire féodal, du Saint-Empire Romain : où l'Empereur se tient en repos tout en gouvernant son empire par ses comtes, ses vassaux, ses rois, qui sont les vertus ; allégorie d'un souffle large, présentée en quelques traits pleins de grandeur et de puissance vraiment impériales (22). Cela a-t-il lieu ail-

(20) Ce rôle de Raison est exposé bien souvent ; en particulier Vis 9 ; Br. 18. — Les tourments qu'elle cause sont un thème fréquent des poésies.

(21) Vis. 9.

(22) Br. 18.

leurs que dans l'union ? ou dans le stade des fiançailles mystiques ? Il semble que non, et que dès qu'on n'est plus dans cet état élevé. Raison revient stimuler l'âme, la purifier, et l'appliquer aux vertus parfaites, qui reprennent également leur tâche (23).

Comment s'opère cette union avec l'Amour ? Ici encore Had. n'a pas à proprement parler de théorie La vie d'amour est une vie de progrès. une croissance continuelle. On monte de degré en degré. Il y a sans doute diverses manifestations, diverses opérations de l'Amour, selon les progrès de l'âme ; sans que ces manifestations soient nettement rattachées à des degrés ou des états déterminés. Une fois Had. distingue clairement trois degrés : le premier, c'est de servir l'Amour dans la pratique des vertus ; le second c'est de sentir l'Amour au dessus du tumulte des actes et des vertus, dans une concentration amoureuse de l'âme ; le troisième, c'est d'être Amour, ce qui dépasse tout. Ce sont là trois stades, trois étapes de la vie spirituelle en général, comparables aux trois voies : la voie purgative, la voie illuminative, la voie unitive. Had. ne connaît pas cette division. qui est devenue classique, depuis que St Bonaventure l'a remise en honneur. Et celle qu'elle donne ne lui correspond pas tout à fait. d'ailleurs elle n'y revient guère. Elle aide peut-être à expliquer certains passages. Dans la 20me lettre elle décrit la marche de l'Amour d'après les douze heures de la journée : nous la résumons plus loin.

La Ste Vierge, mère de Dieu, devient le modèle de l'âme, qui doit, elle aussi, devenir Mère du Christ. Cette idée, souvent insinuée ou appliquée, est développée dans une de ses poésies à rimes plates, avec beaucoup de délicatesse d'ailleurs. Elle y distingue les neuf mois de croissance de l'Amour, autant d'étapes, peut on croire, qui n'ont cependant rien de bien fixe et qui peuvent varier d'après le symbolisme choisi.

Dans les visions on peut distinguer deux grands moments : au premier l'âme est ravie *en esprit,* hors des impressions sensibles ; alors elle voit, elle entend, elle comprend ce qui lui est montré ; au second, elle tombe *hors de l'esprit,* c'est le moment de l'union pleine, où elle ne voit plus, n'entend plus, ne sait plus qu'une chose, c'est d'être unie à l'Amour. Il semble qu'elle ait admis la possibilité de la vision

(23) Br. 30.

de l'essence divine dès cette vie Du moins elle affirme avoir joui de courts instants du bonheur des élus (24).

Détail intéressant peut être : pour la durée de l'union pleine, il y a parfait accord avec Ste Thérèse : elle ne dépasse guère une demi-heure.

L'âme s'unit à l'Amour par la jouissance, non par l'être; où, comment. par quelle puissance de l'âme se fait cette union, Had. ne s'en explique pas. Est-ce par l'essence de l'âme, comme chez Ruysbroeck? Est-ce par une de ses facultés? Had. ne s'est point posé la question. Sa mystique est en ceci expérimentale, plutôt que théorique. Elle ne reconnait pas non plus l'union *cum medio, sine medio*, et *sine differentia* de l'école de Ruysbroeck.

Et cependant, on aura déjà pu le voir par l'analyse que nous venons de faire, cette mystique n'est pas purement affective. Elle est à base métaphysique, philosophique, nettement accentuée. Par où elle prépare et annonce la mystique néerlandaise. Cette base métaphysique se précise encore dans le rôle qui est fait au mystère de la Ste Trinité et de l'exemplarisme divin. Ici aussi Had. trace les grandes lignes :

Sortis de l'Unité de Dieu, nous retournons vers l'Unité. En Dieu nous vivons, sans commencement, de toute éternité ; nous y sommes Dieu. Nous avons en Lui notre exemplaire et notre vie véritable. Nous y vivons la vie même de Dieu ; nous y participons à ses attributs divins. Quelques expressions de Hadewijch peuvent étonner, ceux-là surtout qui ne sont pas habitués à ce langage néo-platonicien. Mais elle se met encore suffisamment en garde contre les paradoxes subtils auxquels se complairont les mystiques de l'école allemande. Sur terre, nous vivons dans notre sortie de l'Un, à l'image de la Trinité, dont nous portons en nous la ressemblance : l'âme a la mémoire, où habitent la force, la gloire et l'éternité du Père ; la Raison, où habitent la clarté et la vérité du Fils ; la Volonté, où habite l'amour du doux St-Esprit. Nous devons vivre par nos œuvres les trois Personnes, et répondre ainsi aux invitations, aux « sommations » continuelles de la Trinité (25). Cette théorie, avec son symbolisme du créancier et du débiteur : la Trinité sommant l'Unité, et l'Unité sommant la Trinité, sera reprise et développée par Ruysbroeck. Chez Had. il n'y a que les éléments : l'essence, l'Unité divine, qui, comme chez Ruysbroeck, est repos,

(24) Vis. 7.
(25) Exposé surtout dans Br. 30.

jouissance; les personnes qui sortent et agissent. Ainsi la vie mystique se meut sur le rythme de la vie Trinitaire. Agissant ici-bas dans la Trinité, nous réclamons l'Unité. Ce n'est qu'après cette vie, que ce retour à l'Unité sera définitif. Alors nous possèderons la pleine vie divine; nous serons revenus à notre origine; nous aurons atteint notre image en Dieu : « L'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ».

Mais chez Had. ce retour en Dieu n'est pas encore une rentrée en soi-même, comme chez les mystiques postérieurs. Ainsi chez Ruysbroeck, l'âme atteint Dieu à mesure qu'elle se retire des sens, des facultés spirituelles, dans l'essence, dans le fond d'elle-même, où se fait la divine rencontre, où elle porte l'empreinte de Dieu, où habite Dieu. Cette psychologie, et en particulier celle du fond de l'âme, est encore inconnue de sa devancière. Celle-ci conçoit ce retour à l'Unité comme une montée vers Dieu, dont on s'approche à mesure qu'on Le vit. C'est en « vivant Dieu » que l'âme se déifie : ainsi on rentre de la multiplicité dans la simplicité, de la Trinité dans l'Unité.

Autre point digne de remarque : cette rentrée ne se fait pas par une série de purifications. Il semble que Had. ignore ce point essentiel de la doctrine néo-platonicienne. Au moins son ascétisme ne se présente pas comme tel. Cette rentrée se fait bien plutôt en « vivant le Christ », par le travail, le labeur des vertus, surtout par la souffrance, par la vie complète de l'humanité de N.-S. On peut ajouter encore que Had. ne connait pas non plus la théorie du renoncement, du moins pas dans sa forme abstraite. Ce qui n'empêche que toute sa doctrine soit une doctrine du plus pur et du plus rigoureux renoncement.

(*A suivre*)

Tronchiennes-lez-Gand Dr. Jos. van Mierlo, jun. S. J.

COMPTES RENDUS

R. Garrigou-Lagrange, O. P. — *Perfection chrétienne et contemplation, selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*. S. Maximin (Var), 1923, 2 vol. 8°, XIV-776-[124] p., 15 fr.

F. D. Joret, O. P. — *La contemplation mystique d'après S. Thomas d'Aquin*. Lille, Desclée, 1923, 8°, VIII-312 p., 7 fr.

Dans la riche collection d'articles publiés par la VIE SPIRITUELLE, au cours de ses quatre premières années, les deux séries les plus remarquées ont été, à juste titre, celles que les RR. PP. Garrigou-Lagrange et Joret y ont consacrées à traiter de la mystique et de la contemplation. Tout le monde se réjouira donc de voir cette double suite d'études paraître en volumes : il sera ainsi facile de les avoir réunies sous la main et de profiter des retouches et additions, parfois importantes, que cette réimpression a permis aux auteurs d'effectuer sur leur travail primitif ; de celui-ci, d'ailleurs, le fond et toutes les grandes lignes sont restés les mêmes. Les deux ouvrages se complètent du reste, très bien l'un l'autre, et, tout en présentant une doctrine identique, ne font nullement double emploi. Celui du P. Joret, on le voit, a été dès le début conçu sous forme de traité, de livre, dont les parties ont été momentanément séparées sous forme d'articles ; il est donc plus un, mieux composé et plus accessible ; c'est par lui qu'il conviendra de commencer à prendre contact avec la pensée commune des deux savants religieux. Les volumes du P. Garrigou-Lagrange, au contraire, sont d'abord une suite d'articles, formant assurément un tout organique, couvrant même un espace beaucoup plus considérable que celui du P. Joret, mais gardant, trop même à mon gré, la marque de leur forme première. Si ses occupations avaient permis à l'auteur un remaniement complet de son travail, celui-ci y aurait beaucoup gagné : de nombreuses et parfois fatigantes répétitions auraient disparu ; les discussions de textes se seraient groupées d'une manière plus claire ; la place, vraiment exces-

sive, occupée par la polémique aurait pu être réduite et les discussions, rejetées dans un appendice ou un chapitre particulier, ne viendraient plus continuellement gêner, obscurcir, rendre même parfois incertain, l'exposé positif de la pensée personnelle de l'auteur. Tels quels cependant, ces deux volumes, plus approfondis que l'exposé du P. Joret, offriront aux lecteurs une ample et intéressante matière d'étude, de réflexion... et de discussion.

Cette ample matière, je n'entreprendrai pas de la détailler ici : les très bonnes tables des deux ouvrages permettront facilement d'en prendre une vue générale. Je me contenterai de rappeler brièvement, et aussi fidèlement qu'il me sera possible, les éléments principaux qui forment l'armature doctrinale des deux livres et d'examiner ensuite quelques-uns des points plus importants qui me semblent y prêter à discussion, en toute liberté et simplicité, mais plus encore avec tout le respect et toute l'affection dûs aux fidèles interprètes d'une si magnifique école théologique.

L'idée centrale de toute la doctrine mystique du P. Garrigou-Lagrange et du P. Joret me paraît être la conception particulière des dons du Saint-Esprit qu'ils rattachent à la doctrine de S. Thomas, interprétée, suivant la tradition dominicaine, comme une doctrine de prédétermination physique des actes salutaires (P. G.-L. p. 355 ss. et P. J. p. 129 ss.). S. Thomas, en effet, dans la *1ª 2ªᵉ* (q. 68, a. 1), caractérise les dons comme des *habitus* qui nous rendent dociles aux motions, aux instincts de l'Esprit-Saint. Mais cette formule générale est susceptible de deux interprétations fort différentes. L'une, celle que j'ai développée ici-même, à la suite de S. E. le card. Billot (RAM., 1923, p. 325 ss.), considère ces motions, ces instincts comme des actes indélibérés produits par Dieu en nous, lesquels n'étant pas délibérés ne peuvent être libres et méritoires, et par conséquent ont pour rôle d'aider l'âme à faire et à faire, mieux, plus facilement, l'acte libre correspondant à cette motion, acte qui, lui, sera pleinement méritoire : voilà pourquoi un acte salutaire méritoire ne peut pas procéder des *seuls* dons du Saint-Esprit, mais est nécessairement un acte d'une vertu, ou bien agissant seule avec la grâce actuelle ordinaire, ou agissant avec l'aide d'une grâce spéciale qui vient augmenter ses forces et que les dons l'aident à recevoir plus docilement.

Tout autre est l'interprétation des deux théologiens dominicains et de leurs prédécesseurs, comme Jean de Saint-Thomas. Pour eux, conformément à la doctrine sur la nature de la liberté qui est à la base de tout le système de la prédétermination physique, un acte humain, n'a pas besoin d'être délibéré pour être libre : la liberté, en effet, exclut de la volonté toute détermination venant de l'objet voulu qui, présenté à cette volonté comme la satisfaisant, non pas partiellement mais totalement, l'attirerait nécessairement (ainsi en sera-t-il dans le ciel quand

le Bien infini lui sera présenté sans voile dans la vision béatifique); la liberté exclut aussi toute violence exercée de l'extérieur sur la volonté; mais elle n'exclut pas la détermination physique de cette volonté à choisir tel bien, quand cette détermination est produite intérieurement par Dieu. Cela étant, lorsque le Saint-Esprit produit immédiatement dans la volonté humaine un mouvement d'amour de Dieu indélibéré, pas n'est besoin pour avoir un acte libre et méritoire d'imaginer que l'âme *répond* à ce mouvement produit en elle d'une façon toute passive, par un acte d'adhésion : l'acte lui-même déterminé par Dieu en l'âme est libre, car il n'est ni nécessité par l'objet, qui est Dieu entrevu seulement à travers les vérités de la foi, ni produit par une violence extérieure, puisque l'action de Dieu déterminant l'acte est toute intérieure à l'âme. Dès lors, on le voit, c'est cette motion indélibérée elle-même, produite dans l'âme par le Saint-Esprit et reçue au moyen des dons, qui est acte libre, méritoire, salutaire. D'où il suit qu'un acte méritoire peut se produire en nous suivant deux modes entièrement différents : *mode humain*, selon lequel l'acte est le fruit d'une *délibération* présentant à la volonté, de façon plus ou moins rapide, les motifs pour et contre, délibération à la suite de laquelle la volonté choisit, sous l'influence bien entendu de la prédétermination physique, nécessaire dans tout acte libre, sous peine de soustraire cet acte à l'influence de Dieu cause première et universelle de tout être ; *mode supra humain*, selon lequel il n'y a pas de délibération préalable, mais uniquement *instinct*, motion divine déterminant la volonté à vouloir tel bien, mode bien plus parfait que le précédent parce qu'il exclut les imperfections inhérentes à toute délibération humaine et unit bien plus complètement la cause seconde libre à la cause première ; aussi tandis que dans les actes délibérés la volonté reste capable de défaillir, de pécher, dans ce mode supra humain, où l'acte est ainsi produit en elle par une action immédiate de Dieu, cet acte sera nécessairement bon (P. J., p. 197). Au *mode humain* correspondent les actes délibérés des vertus surnaturelles qui constituent la vie ascétique du chrétien; au *mode supra humain* correspondent les actes « instinctifs », « divins », des dons du Saint-Esprit, lesquels constituent la vie mystique proprement dite.

Une âme sera dans l'*état* ascétique ou mystique suivant la prédominance de l'un ou l'autre de ces deux modes. Une oraison sera d'ordre ascétique ou mystique suivant que les actes qui la composent seront faits en majeure partie suivant l'un ou l'autre de ces modes : ainsi la méditation discursive, de par sa nature, appartient à l'ordre des actes raisonnés, délibérés, au domaine ascétique, bien quelle puisse parfois être interrompue par des actes d'ordre mystique, lorsque Dieu intervient pour consoler l'âme, non plus seulement sous forme de raisonnements et d'actes de volonté plus faciles, plus fervents, mais sous forme de motions directes du Saint-Esprit sur la volonté. Lorsque

ce mode d'agir dans l'oraison sera non plus rare, occasionnel, à peine sensible, mais fréquent et manifeste, les raisonnements, les actes délibérés, multiples, disparaîtront de plus en plus : ce sera le passage à l'oraison mystique, à la contemplation, avec toutes ses caractéristiques : plus d'actes discursifs, passivité plus grande, expérience plus immédiate de l'action de Dieu en l'âme.

Une transformation semblable s'opèrera aussi, avec l'activité croissante des dons, dans tout le reste de la vie spirituelle : aux actes des vertus morales, humainement préparés par la raison, succèderont de plus en plus des actes indélibérés, opérés sous la motion de Dieu répondant aux différents dons du Saint-Esprit. L'union transformante ou mariage spirituel ne sera que l'épanouissement de ce mode supra humain dans la vie spirituelle, aussi complet qu'il peut l'être ici-bas chez une âme purifiée longuement par la double nuit des sens et de l'esprit, qui appartient elle aussi au même mode d'action divine en nous.

On voit tout de suite dans quel sens la question de l'appel, au moins éloigné, de toutes les âmes à la vie mystique et à la contemplation infuse, doit nécessairement être résolue avec cette conception des dons du Saint-Esprit et de la vie mystique. Pour une âme chez qui domine le mode d'agir supra humain des dons, c'est un non-sens de parler d'oraison discursive et raisonnée ; aride ou consolée son oraison sera nécessairement de forme contemplative. Or ce mode d'agir des dons est évidemment plus parfait que celui des vertus toutes seules : même pour les vertus théologales, en elles-mêmes plus parfaites que les dons, il est certain qu'elles s'exerceront d'une façon meilleure selon le mode supra humain, si par exemple ma foi s'exerce, non plus comme aboutissant de la laborieuse préparation de ma raison aidée par la grâce, mais sous une motion immédiate du Saint-Esprit reçue par le don d'intelligence. De plus, en dehors de la vie mystique et de la contemplation infuse, les dons, les plus hauts surtout comme le don de sagesse et celui d'intelligence, ne s'exerceront jamais pleinement, mais seulement d'une façon diminuée. On ne peut donc concevoir un développement complet de la vie spirituelle qui n'aboutisse pas à la contemplation infuse, et même à ses plus hauts degrés, à cette union transformante qui n'est, nous l'avons vu, que le plein épanouissement de l'activité des dons.

Et ainsi dans les âmes généreuses qui ne mettront aucun obstacle à cette action de la grâce en elles, chez qui elle ne sera pas contrariée par des circonstances exceptionnelles, se vérifiera la continuité, non seulement entre la vie ascétique et la vie mystique, mais encore entre la vie spirituelle du temps d'épreuve, de la *voie*, de cette terre, et la vie spirituelle parfaite du *terme*, de la patrie, du ciel. Sans déchirer pour l'âme le voile de la foi, qui ne disparaîtra que dans la vision

béatifique, la contemplation infuse rapproche cependant cette âme de ce que sera un jour sa vie bienheureuse. Et de la sorte, la vie surnaturelle est parfaitement une : la vie présente sera continuée par celle du ciel, non seulement parce que de l'une à l'autre demeure la même grâce sanctifiante et la même charité, principe essentiel de l'une et de l'autre; non seulement parce que les actes salutaires de la vie présente méritent la vie future, la gloire et l'augmentation de cette gloire ; mais encore parce que, dès cette terre, l'âme par le progrès de la vie spirituelle s'achemine réellement vers l'état qui sera le sien dans la béatitude. Et en ce sens la contemplation infuse est bien le « prélude normal de la vision du Ciel ».

Telle me paraît être dans ses grandes lignes la doctrine de P. G. L. et du P. J. : j'espère n'avoir pas faussé leur pensée en la résumant si brièvement. Que cette doctrine soit remarquablement charpentée et d'une superbe venue ; qu'elle mette en belle lumière les richesses spirituelles de la théologie dominicaine dans la forme définitive que lui ont donnée, au seizième et dix-septième siècle, les grands interprètres de S. Thomas que furent Cajétan, Bañez et Jean de St-Thomas ; que la synthèse ainsi présentée groupe, dans une forte et harmonieuse unité, une masse considérable d'enseignements et d'expériences de la tradition spirituelle catholique, qu'elle permette de mettre en pleine valeur beaucoup des plus belles pages de nos grands contemplatifs, — personne ne saurait le contester sérieusement. Que cette même doctrine, prise en bloc et comme un tout organique, soit une interprétation pleinement fidèle de la pensée de S. Thomas, dans toutes ses parties et toutes ses nuances, qu'elle constitue une synthèse complète de toute la tradition et de toutes les données de l'expérience, sans heurt ni omission, qu'elle reste par conséquent la seule vue compréhensive de toute la vie spirituelle et que toute autre doctrine de la perfection ne soit à accepter que dans la mesure où elle est capable de s'intégrer dans cette synthèse générale, — personne non plus ne saurait sérieusement contester aux tenants de cette doctrine le droit de le penser — mais personne ne saurait davantage contester aux théologiens les plus fidèles à la tradition, les plus attachés à la pensée du *doctor communis* S. Thomas, le droit de penser le contraire si, loyalement et sincèrement, ils ne peuvent arriver à se convaincre que *tout* dans cette synthèse soit d'égale valeur et s'impose à eux avec la même autorité.

Dans ce bloc doctrinal, en effet, entrent des éléments divers que l'on peut rattacher pour la plupart à trois catégories : 1° éléments communs à toutes les écoles théologiques, soit parce qu'ils ont été l'objet d'une décision du magistère, soit parce qu'*en fait* ils sont aujourd'hui enseignés unanimement dans toutes ces écoles ; 2° éléments propres à l'école théologique dominicaine, sur lesquels l'Eglise ne

s'est pas prononcée et qui *en fait* non pas encore réussi à se faire accepter par l'ensemble des théologiens appartenant à des écoles différentes ; 3° éléments empruntés à la tradition commune des maîtres de la vie spirituelle, mais sur le sens et la valeur desquels, *en fait*, actuellement, l'accord n'existe pas entre ceux qui ont étudié cette tradition (là, en effet, où l'accord existe, où aucun doute sérieux ne subsiste sur le sens et la valeur de ces éléments, il faut les rattacher au premier groupe). Quelques simples remarques au sujet de chacune de ces trois catégories.

A. La première, le patrimoine commun de toute la théologie catholique dans son état présent, forme naturellement, pour la synthèse dominicaine comme pour celle de tout bon théologien, la charpente essentielle, le fond solide et résistant qui la fait participer dans une certaine mesure au caractère définitif de la vérité catholique elle-même. Mais par le fait même qu'il s'agit là d'un patrimoine commun, il n'appartient en propre à aucune école théologique. Sans doute l'incomparable docteur qu'est S. Thomas partage avec S. Augustin la gloire d'avoir plus qu'aucun autre enrichi ce patrimoine commun ; cette gloire rejaillit légitimement sur l'école née de lui et héritière directe de sa pensée, et il y a dans ce patrimoine des doctrines qu'on peut légitimement qualifier de *thomistes*. Toutefois dès que l'on veut opposer l'*école thomiste* à *certains autres théologiens*, qu'on les nomme ou qu'on ne les nomme pas (1), il n'est plus permis de revendiquer comme spécifiquemment thomistes des enseignements que ces théologiens ne nient nullement et dont certains ont même été authentiqués par des décisions de l'Eglise. C'est pourtant ce que le P. G.-L. semble faire trop souvent dans son long chapitre sur *la mystique et les doctrines fondamentales de S. Thomas* (t. I, p. 47-130) : les théologiens par exemple qui avec Molina refusent d'admettre la prédétermination physique ainsi que la prédétermination et la réprobation négative

(1) Le P. G.-L. (p. 89, note) juge meilleur pour la charité et la sérénité de la discussion, de ne pas nommer ni citer explicitement les auteurs dont il discute les opinions, et de se borner à un exposé fidèle fait avec leurs propres paroles. J'avoue n'être pas de cet avis : quelles que soient les raisons de la coutume de S. Thomas sur ce point (laquelle lui était commune avec ses contemporains et n'avait alors rien de particulier), je crois qu'aujourd'hui, le sérieux des discussions théologiques, et même la charité, gagneront toujours à ce qu'on discute non pas des opinions vagues et abstraites, mais la position de tels et tels théologiens déterminés : ces opinions vagues risquent d'être, *telles qu'on les combat*, inexistantes, et on blessera ceux dont tous les lecteurs au courant mettront les noms sous ces opinions, et qui n'y reconnaîtront en fait qu'une déformation inconsciente de leur propre pensée.

ante praevisa merita (puisque c'est d'eux, qu'il s'agit dans le principal article de ce chapitre) admettent aussi bien que les autres et la toute-puissance de la grâce, et l'existence d'une grâce efficace *in actu primo*, choisie et accordée par Dieu comme telle et constituant donc un bienfait singulier; et la gratuité absolue de la prédétermination à la gloire prise dans son ensemble etc. (1). Assurément ces vérités seront présentées par eux sous un vêtement un peu différent de celui qu'elles revêtiront chez les théologiens dominicains : mais une vérité, comme une personne peut changer de vêtement sans cesser d'être la même : libre à chacun de trouver que tel vêtement lui va mal, mais, si mal accoutrée qu'elle soit, c'est la blesser que de refuser de la reconnaître. Il est manifeste que le P. G.-L. a peu approfondi les doctrines des écoles différentes de la sienne, non seulement de ces écoles « modernes » pour lesquelles il est si sévère, mais même des plus anciennes comme l'école augustinienne et l'école franciscaine. On comprend, sans doute que bénéficiant d'une tradition de famille aussi riche, sentant quelle force constitue une doctrine d'une seule venue, il se soit peu soucié d'aller chercher ailleurs. Mais, en dehors de tout fâcheux et vain éclectisme, pour que les discussions doctrinales ne piétinent pas et ne dégénèrent pas en querelles de partis ou de personnes, il reste souverainement important de réduire les oppositions entre écoles au minimum de ce qu'elles sont réellement. Il est bien plus facile et commode pour l'escrime dialectique d'opposer bloc à bloc, de rejeter purement et simplement toute formule qui ne peut entrer, telle quelle et d'emblée, dans notre bloc à nous : alors qu'en fait cette formule exprime souvent la même réalité que nous enseignons nous-mêmes, avec des modalités différentes, simples conséquences de l'un des rares points où il y a une divergence véritable. Conception différente de ce qu'exige la toute-puissance de Dieu et son rôle de cause première, conception différente de ce qui est essentiel à l'acte humain pour être libre, y a-t-il, au fond, beaucoup d'autres divergences vraies entre les défenseurs de la prédétermination physique et ses adversaires ? A exagérer les oppositions, à ne pas rechercher avec assez de soin ce que couvrent

(1) P. 124, le P. G.-L. s'écrie « Qu'y a-t-il de plus suave que la grâce infailliblement efficace de Dieu ?... Aussi ne faut-il pas s'étonner si l'on retrouve cette doctrine chez les plus grands maîtres de la vie spirituelle... » et p. 128 note, il constate que les PP. Grou, de Caussade, Lallemant parlent « comme les plus fidèles disciples de S. Thomas ». — C'est toujours la même équivoque : aucun jésuite ne nie la « grâce infailliblement efficace de Dieu ». Toute la question est de savoir d'où provient cette infaillible efficacité; et les textes du P. Grou qu'admire le P. G.-L. prouvent seulement qu'il admet la doctrine catholique sur la grâce, sa toute-puissance, sa nécessité... Mais ils n'ont rien à voir avec la prédétermination physique qui est seule en question.

de commun des formules différentes, à aller chercher à travers des siècles de discussion les formules les moins heureuses, celles qui éloignent le plus les positions, à isoler brutalement ces formules (même exactes matériellement), au lieu de s'attacher à celles qui, plus élaborées, représentent l'état actuel de la pensée vivante d'une école, on risque de présenter d'un système une vraie caricature, de tomber dans le défaut que le P. G.-L. signale si justement (t. II, p. [86]) : « Un résumé d'une doctrine la fausse parfois complètement : il arrive ainsi que la doctrine thomiste de la grâce semble s'identifier avec le calvinisme ». Le R. P. lui-même, dans le résumé qu'il donne de la doctrine qu'il combat, a-t-il bien marqué les différences entre cette doctrine et l'hérésie semi-pélagienne ? (p. 89 ss.).

Ailleurs il parle de ceux qui sont « nominalistes de tendance, sans le savoir ». « C'est même très fréquent » ajoute-t-il (p. 51). La commode absence de nom propre ne donnera le change à aucun théologien sur ceux qui sont visés là et dans d'autres passages. A quoi bon ces vagues et incertains procès de tendances ? Ils n'ont d'autre utilité que de troubler les esprits et de discréditer des doctrines, et il est si facile d'en faire contre n'importe quelle école ! Je me charge de brosser en quelques heures un tableau impressionnant des affinités entre le quiétisme et la doctrine spirituelle résumée plus haut du P. G.-L.; tableau aussi faux et aussi injuste que chargé de textes et de références, qui déconcertera les gens peu au courant et fera rire, s'il ne les impatiente, les théologiens qui se rappelleront que le meilleur adversaire du quiétisme sur le terrain doctrinal a été le dominicain Massoulié, en plein accord de pensée avec ses frères d'aujourd'hui. Pourquoi donc alors représenter ceux qui ne croient pas toutes les âmes appelées à la contemplation infuse, comme « supprimant l'élan et les grandes aspirations de la vie intérieure », comme « proposant aux âmes une bonne petite vie illuminative et unitive » qui les portera « à croire qu'elles sont sur le point d'atteindre la perfection, qu'elles sont déjà dans la vie unitive, alors que peut-être elles ne sont encore que parmi les commençants et soupçonnent à peine la vraie vie illuminative ou des progressants... » (p. 186, cf. p. 189) ? Oui, il en serait ainsi, si ces auteurs enseignaient avec le P. G.-L. que la contemplation infuse est l'aboutissant nécessaire d'une vie fervente, la condition indispensable de la sainteté, et si, en même temps, ils interdisaient aux âmes d'y aspirer : mais en fait ces mêmes auteurs estiment que ces grâces ne sont pas nécessaires à la sainteté, et dès lors quand un S. Alphonse de Liguori, par exemple, nous enseigne que pour les âmes qui n'ont encore reçu aucun commencement de ces grâces « tutior via est desiderare et expectare tantummodo unionem activam quae, ut diximus, est unio voluntatis nostrae cum divina voluntate » (*Homo apostolicus*, Append. I, n. 23), peut-on sérieusement l'accuser d'abaisser l'idéal des âmes ? Surtout quand on

aura été lire, dans son admirable opuscule sur l'*Uniformité à la volonté de Dieu*, comment il comprenait cette union active?

En matière de théologie spirituelle, plus encore peut être que dans les autres parties de la théologie, puisque cette théologie a une importance pratique immédiate et que ce que nous en écrivons sera lu non seulement par des techniciens, mais par une foule d'âmes toutes simples, nous devons avoir à cœur, ce me semble, de mettre d'abord en vedette les trésors incomparables de ce patrimoine commun des écoles catholiques : non pour faire de l'éclectisme au mauvais sens du mot, ou par dédain pour la haute spéculation théologique, mais parce que c'est là un bien sacré dont doivent vivre les âmes et que nous n'avons pas le droit de solidariser en aucune façon avec nos vues particulières, si belles et si bien fondées qu'elles nous paraissent. A le faire, ou à paraître le faire, nous risquons de troubler sans fruit et non sans dommage, ces âmes à qui nous venons dire que la doctrine dont elles ont vécu n'était qu'une doctrine spirituelle diminuée, affadie, en dehors de la grande tradition catholique ; non, montrons-leur au contraire comment, au-dessus des discussions qui peuvent nous passionner, brille hors de tout conteste ce fond commun de doctrine spirituelle qui reparait dans tous les saints et qui suffira certainement à les sanctifier à leur tour, si elles se mettent généreusement à le faire passer effectivement dans leur vie Si, par exemple, à travers les mille pages et plus d'un auteur, qui, comme Rodriguez, a guidé les premiers pas de tant d'âmes ferventes dans la vie spirituelle, nous en trouvons une dizaine, à notre gré trop timides et pas assez larges, libre à nous de corriger discrètement ce qu'elles nous paraissent avoir d'excessif, mais de grâce n'allons pas présenter à satiété cet écrivain comme le grand responsable d'une « déviation de la doctrine traditionnelle », comme ne méritant donc nullement la confiance qu'on lui avait accordée.

B. Aux données de l'enseignement théologique commun, les PP. G. L et J. ont ajouté des éléments empruntés à l'école dominicaine qui, jusqu'ici, n'ont pas encore réussi à se faire accepter par l'ensemble des théologiens catholiques. Rien de plus légitime, j'ajouterai même de plus nécessaire, pour arriver à constituer une synthèse doctrinale complète de la vie spirituelle. Autant, en effet, il serait abusif de vouloir *dans la pratique*, imposer à tous les fidèles et directeurs d'âmes comme seule traditionnelle et sûre une doctrine qui n'a reçu la sanction ni de l'autorité ecclésiastique, ni du consentement général des docteurs catholiques, autant il serait dommageable, sur le terrain spéculatif, de vouloir s'en tenir à cataloguer simplement des décisions ecclésiastiques et des opinions communes : on aurait des pierres, on n'aurait pas un édifice. C'est précisément parce qu'ils ont ordonné et cimenté ces

pierres dans les cadres de la théologie traditionnelle de leur grande école, que les deux auteurs nous offrent un corps de doctrine si bien venu.

Une difficulté particulière se présente cependant au sujet de ces éléments proprement dominicains. L'école dominicaine est l'école de S. Thomas ; or S. Thomas a été donné solennellement par l'Eglise comme *doctor communis*, comme le maître à suivre pour tous les théologiens catholiques : peut-on donc encore légitimement distinguer une théologie dominicaine du patrimoine commun des écoles catholiques? Pour n'être pas particulière à la théologie ascétique et mystique, la question ne m'en paraît pas moins mériter d'être brièvement examinée ici. Afin de préciser les idées on peut distinguer utilement, dans la *tradition thomiste*, un triple apport, une triple stratification. Lorsque les Papes ont imposé avec tant d'insistance à l'enseignement théologique de suivre fidèlement la doctrine de S. Thomas, ils n'ont pas entendu cependant (leurs déclarations explicites en font foi) imposer à tous les maîtres une fidélité s'étendant strictement et d'une façon absolue aux moindres opinions du S. Docteur, comme celle à laquelle s'engagent ses frères et héritiers. De plus, depuis S. Thomas, la théologie n'est pas restée morte : le dogme catholique a poursuivi son développement en formulant explicitement nombre de vérités qui, au treizième siècle, étaient encore implicites, ou au moins imparfaitement explicitées et formulées ; la spéculation de son côté a soulevé de nouveaux problèmes, posé différemment des questions anciennes ; sur l'exégèse des textes mêmes de S. Thomas, des discussions se sont poursuivies. Et ainsi l'école dominicaine a élaboré peu à peu un ensemble doctrinal, fidèlement appuyé sur le maître dont elle est l'héritière directe, mais comportant un certain nombre de précisions ajoutées à sa pensée, précisions exégétiques optant pour tel système d'interprétation de ses œuvres, précisions spéculatives poussant les lignes de son système au-delà du point où lui-même s'était arrêté, en s'efforçant de répondre aux questions et problèmes nouveaux d'après les indications laissées par lui à propos de matières connexes, en appliquant aux cas particuliers les principes généraux formulés par lui. De la sorte s'est constitué au seizième et au dix-septième siècle avec Cajétan, Bañez, Jean de S. Thomas, et les Carmes de Salamanque, leurs fidèles disciples, le corps de doctrine imposant qui forme le bien propre de l'*école thomiste* moderne. On peut donc distinguer dans la *théologie thomiste* entendue comme « théologie de S. Thomas » ces trois niveaux : à la base les grands enseignements, les grandes idées théologiques du Docteur Angélique, que les derniers papes ont demandé à toutes les écoles catholiques de prendre pour base de leur enseignement ; au-dessus les opinions de détail, sans importance pour l'ensemble de son système et plus discutées, qui ont bien été enseignées

par S. Thomas lui-même, auxquelles restent inviolablement fidèles les théologiens dominicains, mais que l'Eglise n'entend nullement imposer à tous; enfin plus haut encore, les doctrines que les frères de S. Thomas considèrent comme l'interprétation seule exacte de sa pensée, mais que cependant il n'a pas explicitement enseignées lui-même. Pour l'élaboration de ces dernières doctrines, les théologiens dominicains ont bénéficié de la tradition vivante de leur ordre, et par conséquent leurs interprétations des textes de S. Thomas méritent d'être considérées avant toutes les autres et bénéficient d'une présomption favorable que personne ne saurait leur refuser Toutefois elles ne bénéficient pas d'un charisme d'infaillibilé analogue à celui de l'Eglise pour l'interprétation des Livres Saints; elles ne s'imposent donc pas sans discussion aux disciples, même les plus aimants et les plus fidèles, du Docteur Angélique.

Lorsque le P. G.-L. (p. [47] cf. p. [73-74]) insiste sur la nécessité, dans l'interprétation de S. Thomas, de « compléter l'exactitude matérielle, dans les questions de mot, par l'exactitude formelle, dans les questions de principe », de prendre ses expressions « formellement, et non pas matériellement », on peut l'entendre de deux manières. Exactitude formelle dans les questions de principe, cela peut vouloir dire simplement : pour interpréter un auteur, un théologien surtout, et plus encore un théologien aussi cohérent que S. Thomas, il faut tenir grand compte des principes généraux de sa pensée, entendre les doctrines particulières conformément à ces principes et n'admettre chez lui une contradiction ou un illogisme que si les textes se refusent à toute autre interprétation ; et rien de plus vrai, ce n'est même sous une forme plus abstraite que le vieux conseil donné de tout temps par les professeurs d'exégèse et de critique textuelle. Exactitude formelle dans les questions de principe, cela pourrait vouloir dire : S. Thomas doit être interprété selon les principes traditionnellement reçus parmi ses exégètes authentiques et officiels de l'école dominicaine. L'énergie avec laquelle le P. G.-L. se refuse à envisager et discuter la possibilité d'une fausse interprétation de ces exégètes officiels, pourrait faire croire à plus d'un que telle est sa pensée. Cela me paraît cependant difficile, car il est trop théologien pour imaginer je ne sais quel magistère thomiste infaillible et, d'un autre côté, les excellents travaux du P. Mandonnet, de Mgr Grabmann, et d'autres, ont trop bien mis en lumière combien nous étions encore pauvres en fait de ces instruments de travail nécessaires pour une exégèse scientifiquement rigoureuse du texte de S. Thomas, pour une étude vraiment méthodique et sûre de sa pensée et de son développement.

Et quoi, dira-t-on, on n'a rien compris jusqu'ici à S. Thomas? Ses grands interprètes se sont fourvoyés et il aura fallu attendre des érudits et des théologiens de cinquième et de sixième ordre pour

avoir sa vraie pensée ? De grâce, qu'on ne me fasse pas dire une fois de plus ce que je n'ai pas dit. Je répète donc que ces grands interprètes de S. Thomas doivent rester à la base de notre exégèse du grand Docteur ; nous n'avons pas ici à comparer la puissance de leur pensée théologique avec celle des travailleurs qui scrutent aujourd'hui le texte de la *Somme*; mais peut-on sérieusement nier que les méthodes d'étude des textes anciens aient fait, au dix-septième et au dix-neuvième siècle des progrès immenses ? Notre connaissance de la pensée exacte d'un Platon ou d'un S. Augustin en ont bénéficié considérablement : il ne peut qu'en être de même pour S. Thomas, à mesure que son exégèse purement dialectique se complètera davantage par des études plus historiques sur son vocabulaire, ses sources, le développement chronologique de sa pensée, etc. Les commentaires d'un Cajétan resteront aussi précieux, mais sur une foule de points plus ou moins importants, on pourra les compléter, les préciser et parfois les corriger.

Les trois couches de terrain de la « tradition thomiste » en théologie ne se présentent donc pas à nous avec les mêmes garanties de solidité, et si l'Eglise s'est refusée à imposer à tous la pensée elle-même de S. Thomas dans ses moindres détails, bien moins a-t-elle voulu authentiquer les interprétations de cette pensée, si magnifiques que soient les louanges qu'elle leur a données et si vénérables que soient les noms dont elles sont signées (1).

(1) En écrivant ces mots, je pense tout particulièrement à l'éloge superbe et si mérité décerné par Benoit XV aux Frères Prêcheurs dans sa lettre du 29 octobre 1916 (Acta Ap. Sed., 1916, p. 397) et répété dans les mêmes termes par Pie XI, dans l'Encyclique *Studiorum ducem* du 29 juin 1923 (*Ibid.*, 1923, p. 324) : « Huic Ordini laudi dandum est non tam quod Angelicum Doctorem aluerit, quam quod nunquam postea, ne latum quidem unguem, ab eius disciplina discesserit. » — Le commentaire de ce texte donné par M. L. Lavaud dans la Revue Thomiste (mai-juin 1924, p. 322 328) me paraît manquer de netteté : ceux qu'il appelle les « thomistes indépendants » ne songent à mettre en doute ni la fidélité absolue de l'école dominicaine à l'enseignement de S Thomas tel qu'elle l'a compris, ni la valeur hors de pair de son interprétation de la doctrine du Maître ; mais tous les théologiens soucieux de précision souhaiteront que, si l'on veut comparer la tradition thomiste dominicaine et la tradition ecclésiastique, les différences soient mieux marquées que ne le fait M. L. : entre les deux, en effet, il n'y a pas seulement cette « grande différence » que la doctrine de S. Thomas n'est qu'« une expression humaine de la vérité révélée », il y a surtout cet abîme que l'une des deux traditions est *authentique et infaillible* et que l'autre ne l'est pas, que l'une par conséquent est *irréformable* et que l'autre ne l'est pas. Un théologien comme M. L. suppose évidemment cette distinction, mais il n'eût pas été inutile de la formuler explicitement ; car c'est là tout le fond de la question.

Si j'ai insisté, trop longuement peut-être, sur des choses fort simples, c'est qu'en parlant de S. Thomas et du *thomisme* le P. G. L. me semble ne pas marquer toujours suffisamment ces distinctions nécessaires et concevoir trop ce thomisme comme un bloc à prendre ou à laisser tout entier, tel qu'il a été enseigné par Jean de S. Thomas ou les *Salmanticenses* au dix-septième siècle.

C. La même tendance se manifeste aussi dans les passages nombreux (particulièrement t. II, l'*Accord des Maîtres*) consacrés à rattacher la doctrine proposée à l'enseignement traditionnel : c'est un bloc qu'on veut retrouver, non seulement chez tous les auteurs dominicains, mais encore chez tous les maîtres de la vie spirituelle. Cela ne va pas sans inconvénient et, pour le dire franchement tout de suite, cette partie historique me paraît de beaucoup la plus faible du livre. On m'excusera d'entrer dans quelques détails pour justifier cette assertion, au moins par quelques exemples dont la liste serait facile à allonger. Le P. G.-L. (p. 714-715) et le P. Joret (p. 69) reproduisent une « page de synthèse historique » du P. Schwalm qui, dit le P. J., « ne laisse pas d'être impressionnante » et qui a, de fait, été souvent reproduite ailleurs. En voici l'essentiel : « Comment ces vues si fondées en doctrine, si garanties à la fois par la science acquise et l'expérinnce surnaturelle des Docteurs et des Pères sont-elles devenues d'une hardiesse troublante, d'une nouveauté suspecte pour certains directeurs du dix-neuvième siècle? Comment ont-elles pesé sur des disciples de S. Thomas eux-mêmes et sur des familiers de la mystique dominicaine? C'est qu'à partir du seizième siècle l'exclusivisme de Rodriguez en faveur de la méditation, au dix-septième le mysticisme abusif ou malsain de Molinos, de Malaval, de Mme Guyon, déterminèrent une réaction étroite et timorée; nombre de directeurs ou d'écrivains ascétiques s'efforcèrent de classer la contemplation comme un état extraordinaire. Défense alors d'y aspirer : l'humilité et la prudence l'interdisaient. Et cependant Sainte Thérèse, Saint Jean de la Croix, S. François de Sales, Saint Jean-Baptiste de la Salle, Suarez, protestent contre l'excès de la nouvelle réaction... Malgré ces sages appels la réaction dura quand même contre tout mysticisme chez un grand nombre de directeurs. C'est vers la fin du dix-neuvième siècle seulement que l'insuffisance constatée de l'exclusivisme de Rodriguez ramena de plus en plus les hommes sans parti pris à l'étude des Maîtres et à la reprise des saines traditions. »

Simples remarques : l'*Ejercicio* de Rodriguez paru en 1609 aura difficilement déterminé une réaction au seizième siècle; Molinos fut condamné en 1687 et avant cette date la réaction contre lui était si peu puissante que Bell'uomo en 1681 et Segneri en 1682 furent mis à l'*Index* pour l'avoir attaqué (cf. Dudon, *Michel Molinos*, p. 126 sq.);

Mme Guyon publia en 1685 le *Moyen court* qui fut condamné en 1689 : quant à Malaval dont le mysticisme, malgré ses erreurs, ne doit pas être tout de même confondu avec les doctrines de Molinos, sa *Pratique facile* parut bien en 1664, mais ne rencontra de vraies oppositions et ne fut condamnée qu'en 1688 : c'est donc la date de 1687 qui, avec la condamnation de Molinos enfin obtenue d'Innocent XI, marque la première victoire de la réaction contre les faux mystiques. Cette réaction aura donc difficilement pu influencer le dix-septième siècle, et encore bien moins provoquer contre ses excès les protestations de Sainte Thérèse, morte en 1582, de S. Jean de la Croix, mort en 1592, de Suarez, mort en 1617 et de S. François de Sales, mort en 1622. Pour les deux derniers qui auraient eu, en se pressant bien, le temps de protester contre Rodriguez, j'avoue ne pas avoir trouvé trace de pareilles protestations. Je n'en ai pas trouvé davantage chez S. Jean Baptiste de la Salle (mort en 1719) : dans son livre excellent, *Explication de la méthode d'oraison*, lorsqu'il distingue les trois manières de s'appliquer à Dieu *par réflexions multipliées*, *par réflexions courtes et longtemps continuées*, enfin par *simple attention*, il ne fait que continuer la tradition du dix-septième siècle, et il serait difficile de considérer un tel livre comme une protestation contre la place trop grande donnée aux méthodes d'oraison.

La vérité historique est que, si l'on hésite à proclamer le dix-septième siècle le plus grand siècle mystique de l'Eglise (de pareilles comparaisons sont trop délicates), on peut affirmer sans hésiter qu'en aucun autre siècle on n'a autant écrit sur la mystique et les mystiques, et dans un sens plus favorable. Si l'on se rapporte à la bibliographie publiée ici même par le P. Scheuer sur la contemplation infuse, on constatera que, sur 710 noms cités, 347 appartiennent au dix-septième siècle et que l'*invasion* et la *conquête* mystiques si bien décrites par M. Bremond pour la France, ne furent moins victorieuses ni en Espagne, ni en Italie. Du reste la condamnation du quiétisme arrêta l'élan d'une façon moins complète qu'on ne le croit souvent et les mystiques ne manquèrent pas, même au dix-huitième siècle, ni les travaux sur la mystique : ni le carme Joseph du Saint Esprit avec ses six in-folios, ni l'oratorien Calatayud avec autant de volumes, ni le Jésuite La Reguera avec ses deux énormes tomes, résumés par le Bénédictin Schram, ne peuvent être représentés comme des adversaires systématiques de la mystique (1). Le P. Schwalm était excusable en

(1) Scaramelli lui-même, qui partage avec Rodriguez le triste sort de bouc émissaire des péchés contre la mystique, a, pour ceux qui l'ont lu, tout autre aspect que celui d'un antimystique : il est très prudent, comme on était payé pour l'être après le quiétisme, ce qui ne l'empêche pas de dire leur fait, en citant les mêmes textes de S. Jean de la Croix

1905 de n'avoir pas encore lu les travaux parus depuis : on l'est moins aujourd'hui de présenter comme un fidèle résumé de quatre siècles une page, brillante et impressionnante peut-être, mais qu'il vaudrait mieux laisser tomber dans l'oubli pour la réputation d'exactitude de son auteur (1).

et de Sainte Thérèse que le P. G.-L., aux directeurs qui retiennent par timidité dans la méditation les âmes présentant les signes d'appel à la contemplation (tr. II, nº 16-18). Quant à son chapitre (tr. III, c. 32) sur le désir de la contemplation infuse, il est un modèle d'exposé limpide et modeste. Sa conclusion principale n'a rien d'un fanatique : « Il est permis de désirer pour un bon motif et de demander la contemplation infuse ; il est cependant plus parfait et plus sûr de s'en estimer indigne et de rester indifférent entre les mains de Dieu, tout en se mettant dans les dispositions qui peuvent nous y préparer ; sauf le cas où Dieu nous pousse intérieurement à y aspirer, comme il arrive parfois ». Je ne vois vraiment pas comment pareille doctrine risque d'arrêter une seule âme sur le chemin de la contemplation.

(1) On me permettra de relever ici un autre exemple de ces vues sommaires et inexactes, dans un article du P. G.-L. (*Nouvelles religieuses*, 15 janvier 1924, p. 25) : « Depuis le XVIIe et XVIIIe siècle, dit-il, plusieurs auteurs *distinguant à peine la contemplation infuse et l'union à Dieu qui s'ensuit, de certains phénomènes extraordinaires qui peuvent l'accompagner comme les visions, les paroles intérieures, le ravissement*, ont enseigné que la contemplation infuse est elle-même extraordinaire et que toutes les âmes généreuses n'y sont pas appelées, qu'on peut même en droit et en fait arriver à une très haute sainteté sans avoir reçu ce don de contemplation. Cette opinion qui fut celle de Rodriguez et de Scaramelli, compte parmi ses représentants les PP. Poulain et de Maumigny SJ. et Mgr Farges... » Or dans les trois chapitres que Rodriguez consacre à distinguer la contemplation infuse de l'oraison ordinaire (*Ejercicio*, I, trat. 5, c. 4-6), il ne parle pas une fois de visions, révélations, etc. Scaramelli confond si peu les deux catégories de grâces qu'il leur consacre deux traités différents de son *Direttorio* (tr. III sur l'union mystique et tr. IV sur les révélations ; c'est au ch. 32 du traité III qu'il examine si on peut désirer l'union mystique, et au ch. 22 du traité II sur la contemplation en général, qu'il enseigne que la contemplation n'est pas nécessaire à la perfection, nº 262-263) Quand au P. Poulain et au P. de Maumigny, ils marquent si fortement la distinction entre les deux ordres de grâces, le P. Poulain en particulier sépare si nettement le désir légitime de la contemplation infuse et celui présomptueux des visions, qu'on a peine à croire qu'à moins de ne les avoir jamais ouverts, on puisse leur prêter une pareille confusion. Pour ce qui est enfin de Mgr Farges c'est la division même de son livre en deux parties qui sépare complètement 1º *le phénomène essentiel de la vie mystique, l'oraison infuse de complation* et 2º *les phénomènes accidentels et merveilleux, visions, révélations, extases*, etc. De pareilles inexactitudes sont doublement regret-

Autre exemple : p. 195, pour prouver que la pleine perfection de la vie chrétienne est d'ordre mystique et ne peut être atteinte sans la contemplation infuse, le P. G.-L. invoque l'autorité de l'*Imitation de J. C.* et cite les deux chapitres 25 et 31 du livre III. Ces deux magnifiques chapitres nous enseignent que la véritable paix est dans le détachement parfait de toute créature et que ce détachement est l'œuvre d'une grande grâce de Dieu, le fruit de la doctrine qui vient d'en haut, plus précieuse que celle qui s'acquiert dans les livres... ; mais qu'on relise ces chapitres, on n'y trouvera pas un mot qui, même de loin, tranche les questions dont il s'agit, à moins de la supposer déjà résolue et d'interpréter *grande grâce* par *grâce de la contemplation* comme le fait le P. G.-L. de dire que cette paix supposant une charité éminente, suppose par là l'exercice du don de sagesse dans la contemplation... Quant à la phrase soulignée : « Et c'est pourquoi l'on trouve peu de contemplatifs, parce que peu savent se séparer de tout », en bonne logique elle nous permet de conclure que si l'abnégction parfaite était plus fréquente, il y aurait plus de contemplatifs ce que personne n'a jamais songé à nier ; mais c'est dépasser les prémisses que d'en conclure que la contemplation infuse sera donnée à toute âme pleinement renoncée.

D'autant plus que là, comme dans une foule d'autres textes cités, le mot *contemplatif* ne suppose pas nécessairement le sens précis de *contemplation infuse*, entendu comme le fait le P. G.-L. et comme on le fait aujourd'hui généralemant : il *peut* être ainsi entendu sans violenter le contexte, mais il faudrait montrer qu'il *doit* l'être, pour que ces textes pussent servir de preuve. Or, rien de plus incertain encore que l'histoire du mot *contemplation* et de ses acceptions diverses chez les différents auteurs. Lorsque S. Thomas, par exemple, (II. II. q. 45, a. 1) distingue deux manières de participer au don de sagesse et enseigne que « quidam tantum sortiuntur de recto iudicio in *contemplatione divinorum*... quantum necessarium est ad salutem ; et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti » ; lorsqu'ailleurs il écrit (III Sent. d. 36, q. 1, a. 3, ad 5) : « omnis christianus qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de *contemplatione* participet », personne ne songera à en conclure que la *contemplation infuse* est accordée à tous les chrétiens en état de grâce. Le mot de contemplation est donc insuffisant à prouver par lui seul qu'il s'agit dans un texte de la contemplation infuse ; et, de ce chef, parmi les textes des Pères et du Moyen-âge cités p. 663 ss. et ailleurs, bon nombre ne prouvent rien pour la thèse de l'appel général à la contemplation infuse. Beaucoup d'autres décrivent la contemplation infuse, mon-

tables quand c'est devant le grand public, incapable de contrôle, qu'elles aboutissent ainsi à faire dire aux gens le contraire de ce qu'ils enseignent.

trent comment on s'y doit préparer par la pureté et le renoncement, mais n'affirment pas qu'elle sera donnée à tous les généreux. D'autres encore invitent à *désirer* le don de contemplation, mais là n'est pas la question principale : le P. Poulain, par exemple, admet explicitement qu'on puisse désirer l'union mystique (ch. 25) et enseigne non moins explicitement que tous n'y sont pas appelés. Du reste tous ne peuvent-ils pas désirer le sacerdoce ou la vie religieuse ? s'ensuit-il pourtant que tous y soient appelés, même d'un appel éloigné, et que seule la lâcheté ou des circonstances exceptionnelles les empêchent d'y arriver ? ou en faut-il conclure que *seul* l'un des deux états, religieux ou séculier, est une *voie normale* de sanctification ? Ainsi par exemple, p. 712 est cité le P. Meynard, O. P., qui enseigne, en effet, la légitimité du désir de la contemplation infuse ; ce qui n'empêche pas le même auteur (*Vie intérieure*, t. I, n° 282) d'affirmer expressément qu' « un grand nombre d'âmes se sanctifient sans obtenir jamais » l'union fruitive ou union mystique (cf. 278). Ce dernier texte, qu'on regrette de ne pas voir cité à côté du précédent, ne permet guère de compter le P. Meynard parmi les défenseurs de l'opinion « traditionnelle » de l'appel universel à l'union mystique.

Beaucoup d'autres parmi les auteurs cités ne peuvent pas être invoqués comme enseignant sans plus cette opinion : on cite d'eux une phrase qui peut isolée, être interprétée dans ce sens, et on laisse les déclarations les plus expresses en sens contraire : le P. Watrigant, par exemple, a dû sourire en se voyant figurer (p. 739), parmi les spirituels de la Compagnie de Jésus défenseurs de cette doctrine. On pouvait citer (d'après la RAM, 1923, p. 99), la phrase parlant de la contemplation comme « couronnement ordinaire de la vie spirituelle parfaite » ; mais il eût été bon de ne pas supprimer la ligne précédente : « sans être un moyen absolument nécessaire à la perfection » ; et même de noter que dans ce passage est rapportée non pas l'opinion du P. W., mais le résumé qu'il fait de celle des premiers Jésuites et en particulier de Bellarmin. Quant à cette opinion personnelle du P. W., il était facile si on voulait la citer de la trouver exprimée avec une clarté parfaite dans la conclusion de l'opuscule en question (*Iubilum S. I* [C. B. E. 77-78], p. 89-91) : il est vrai qu'elle est contraire à celle du P. G.-L. : mais alors quelle valeur peuvent avoir de telles citations pour établir *l'accord des maîtres* ? Le R. P. Chenu, O. P., l'a dit fort bien, dans la REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES (avril 1924, p. 262) : « Il est un procédé d'enquête à travers les siècles ou de collation de textes apportés à à l'appui d'une tradition, qu'il faut laisser à la littérature des manuels scolaires ; car ni l'histoire, ni la théologie ne tirent profit de ces travaux hâtifs, superficiels, où sont bloqués sans précaution et sans information les auteurs et les textes les plus disparates ». On ne sau-

rait mieux dire : à vouloir instituer des plébiscites en faveur de tel ou tel bloc doctrinal, auquel on rallie bon gré mal gré tous ceux dont on peut, vaille que vaille, citer quelques mots, sans se préoccuper de dépasser les formules et de faire une étude patiente et désintéressée de leur pensée véritable, on peut impressionner le public, mais c'est le sérieux même du travail théologique que l'on risque de compromettre. Et quand ici j'ai répété, trop même au gré du P. G.-L. (p. 588 ss.), que sur cette grave question de l'appel universel des âmes à la contemplation infuse l'étude de la tradition catholique n'était pas encore assez avancée pour qu'une conclusion ferme et précise fut possible aujourd'hui, dans un sens ou dans l'autre, pour que la question fût mûre en vue d'une solution définitive, c'est précisément aux enquêtes rappelées par le P. Chenu que je pensais (dans quelque sens du reste qu'elles eussent conclu).

Mais alors « faut-il dire que les plus grands docteurs de l'Église n'ont pas nettement posé cette question capitale de spiritualité, ou qu'ils sont restés indécis devant-elle ; que tout au moins ils ne se sont pas clairement exprimés et que leur enseignement sur ce point reste discutable ? Cela reviendrait à dire qu'après dix-neuf siècles de christianisme, la science mystique est encore à constituer, puisque ce problème fondamental reste sans solution » (p. 589).

Objection très grave sur le terrain purement dialectique et *a priori*, mais facile à résoudre si l'on veut bien accepter de prendre les *faits* comme ils sont. Car il est indéniable que cette question de l'appel universel des âmes à la contemplation infuse. S. Thomas ne l'a pas posée explicitement et nettement : le renvoi à un article bien clair de la *Somme* ou des *Questions disputées* sur le sujet, dispenserait de toute autre considération ; personne n'est tenté de dire que S. Thomas ne s'est pas posé la question de la nature des dons du S. Esprit, ou celle de la supériorité de la vie contemplative. Il faut, en effet, se résigner à admettre que depuis le treizième siècle des problèmes nouveaux se sont posés devant la théologie catholique, que, particulièrement pour les parties qui nous occupent davantage ici, grâce et vie spirituelle, les condamnations des Béghards au moyen-âge et des quiétistes au quatorzième siècle, les enseignements du Concile de Trente et les condamnations du Baïanisme et du Jansénisme, avec tout l'intense travail de la pensée catholique en face de ces erreurs et autour de ces décisions, ont fait faire à ces traités théologiques des progrès qui ne permettent aucune assimilation entre eux et les traités comme le *de Trinitate* ou le *de Verbo incarnato* pour lesquels aucun élément essentiel n'est venu s'ajouter depuis S. Thomas. On ne peut nier non plus, pour ce qui est de la mystique en particulier, que les écrits et les controverses des grands contemplatifs des quatorzième et quinzième siècles, les enseignements de Sainte Thérèse et de

S. Jean de la Croix, les travaux des grands théologiens Carmes du dix-septième siècle et les discussions même sur le quiétisme, ont posé ou au moins précisé bien des problèmes qui n'ont pas été examinés au treizième siècle. C'est un *fait* qu'il serait vain de vouloir nier. Dès lors nous pourrons aller chercher dans les grands témoins de cette tradition des indications qui nous permettront de donner à ces problèmes nouveaux des solutions précises qui restent dans le sens de cette tradition ; il serait vain et dangereux de chercher des solutions toutes faites chez ceux qui ne se sont pas explicitement posé la question. Je dis *dangereux* : car nous serons tentés de résoudre ces problèmes en y adaptant tant bien que mal quelques formules données en passant, à propos de questions différentes, posées tout autrement ; et ainsi, pour un grave problème comme celui dont il s'agit ici, nous prendrons comme clé de voûte de notre système, non pas une forte pierre, bien taillée pour cette place, mais des morceaux de mortier destinés seulement à lier ou à boucher des trous, tout au plus quelque moellon mal adapté, tiré d'un pan de mur ou d'un coin de fondations.

« Mais il s'agit d'un point fondamental : peut-il avoir été ignoré ? » Fondamental dans votre belle synthèse de la vie spirituelle, soit ; fondamental pour la pratique quotidienne de la direction, non : car sur le point le plus délicat du désir des grâces mystiques à favoriser dans les âmes, la réponse dépendra, non de la thèse *a priori*, mais des considérations de prudence à garder ou de générosité à exciter qui seront entendues diversement : personne n'est plus net que le P. Poulain sur la légitimité d'un tel désir. Or, pour la science mystique comme pour les autres, l'ordre de déduction logique et l'ordre de développement historique ne concordent pas nécessairement : ce sont même en général les grands principes unificateurs qui se dégagent les derniers avec netteté, du moins quand il s'agit de sciences non purement déductives, mais partant, comme toute la théologie, de faits constatés *a posteriori*, révélés par Dieu et enseignés par l'Eglise ; et cela parce que ces grands principes supposent une longue et lente élaboration de certains concepts fondamentaux, qui ne se dégagent que peu à peu avec précision de la complexité des faits concrets. C'est justement le cas ici pour le concept fondamental de *contemplation infuse* : au treizième siècle la notion de contemplation est encore vague et flottante ; aujourd'hui même un concept clair et net de la contemplation et de ses diverses espèces n'a pas encore réussi à se faire accepter sans conteste : or, pour se poser explicitement, la question de l'appel à la contemplation suppose nécessairement un concept précis de cette contemplation : avec un concept vague et général elle ne se posera même pas, et tout le monde répondra avec S. Thomas dans le

texte cité plus haut, qu'il y a un minimum de contemplation auquel participe tout âme en état de grâce.

C'est parce que nous devons patiemment dégager le sens de la tradition de ces formules plus vagues, proposées à propos d'autres problèmes, qu'il est impossible sans un long travail de faire trancher par cette tradition la question précise qui divise aujourd'hui les esprits, et qu'à vouloir aller trop vite nous ne ferons qu'embrouiller davantage cette question et en retarder la solution définitive. Ce n'est pas être *agnostique* que de distinguer, en mystique comme ailleurs, es choses certaines de celles qui ne le sont pas, celles que nous savons de celles que nous ne savons pas : c'est au contraire assurer la solidité vraie des affirmations justifiées, en ne les solidarisant pas avec des assertions trop précipitées.

Trop longues réflexions, dont l'excuse sera l'importance des ouvrages qui en ont été l'occasion et l'autorité des auteurs dont je me suis permis de discuter la pensée en toute liberté, sachant bien qu'ici-bas, faute de la joie qui serait si douce de nous trouver d'accord sur toutes les questions, joie dont nous ne pourrions nous donner l'illusion qu'au prix d'équivoques et qui est réservée à la patrie, nous pouvons du moins nous sentir tous unis dans l'amour sans réserve de la belle devise « Veritas », si magnifiquement illustrée par les sept siècles de l'histoire dominicaine : vérité aimée, cherchée à travers les ombres de la foi, possédée toujours davantage, en attendant la pleine lumière : *veritatem facientes in caritate, crescamus in illo per omnia qui est caput Christus*.

Rome Joseph DE GUIBERT, S. J.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège.

Les *Acta Apostolicae Sedis* du 1er avril ont publié une importante lettre de S. S. le Pape Pie XI aux supérieurs généraux des ordres religieux et des congrégations d'hommes (Lettre apostolique *Unigenitus Dei Filius*, du 19 mars 1924, 16, 133-148). Le Pape rappelle d'abord le but de la vie religieuse et la sollicitude constante de l'Eglise à l'égard de ceux qui s'y adonnent. Puis il recommande : la fidélité à suivre les exemples des saints fondateurs, gage certain de fidélité et de persévérance dans l'esprit propre à chaque institut, les vues exclusivement surnaturelles dans l'apostolat, particulièrement pour les missions étrangères et les œuvres d'éducation, enfin, et c'est l'objet principal de la lettre, une solide formation intellectuelle des religieux destinés à la prêtrise, même s'ils ont directement en vue la seule vie contemplative. Suivent des indications précises sur la manière d'assurer cette formation, en même temps que le zèle de la perfection, aux différentes étapes de la vie religieuse : écoles préparatoires, noviciats, scolasticats. La lettre se termine par quelques applications aux frères convers et aux religieux non destinés au sacerdoce.

Nous en détachons quelques passages d'intérêt plus général pour les lecteurs de la Revue. De la vigoureuse et pressante exhortation à cultiver les sciences sacrées, voici quelques lignes particulièrement importantes du point de vue de l'ascétisme : « Cette science de la religion, il faut que les ministres de l'Eglise l'estiment grandement et la possèdent à fond. Aussi avons-nous directement pour objet, dans cette exhortation, d'exciter les religieux déjà prêtres ou destinés à le devenir, à cultiver avec assiduité les sciences sacrées. Sans leur possession, ils ne pourront s'acquitter pleinement et en perfection des devoirs de leur vocation. Ceux qui se sont consacrés à Dieu, avec pour unique ou du moins pour principal objet de prier Dieu, de contempler ou de méditer les choses divines, comment s'acquitteraient-ils de cet office si important, sans connaître et posséder parfaitement la doctrine de la foi ? Nous désirons que ceux-là d'abord s'en rendent compte qui mènent une vie retirée dans la contemplation des choses

célestes. Ils se trompent, s'ils pensent que, négligeant l'étude de la théologie ou la délaissant ensuite, ils pourront, privés de l'abondante connaissance de Dieu et de ses mystères que l'on puise dans les sciences sacrées, s'occuper avec facilité de si grandes choses, parvenir et s'élever jusqu'à l'union intime avec Dieu. Quant aux autres, qu'ils enseignent, prêchent ou siègent au tribunal de la pénitence, pour réconcilier les âmes, qu'ils s'adonnent aux saintes expéditions ou s'entretiennent avec le peuple dans la vie ordinaire, cette multiplicité dans l'exercice du saint ministère n'aura-t-elle pas d'autant plus de puissance et d'efficacité que l'on y fera réellement preuve d'une somme plus grande de connaissances ?... En outre, l'effort moral et intellectuel dépensé par vos confrères dans ces études développera en eux avec plus d'abondance l'esprit religieux et l'ardeur à soutenir la dignité et l'éclat du très noble état qu'ils ont embrassé. Quiconque s'applique aux sciences sacrées aborde une entreprise laborieuse, difficultueuse et ardue, en opposition avec cette paresse et cette inertie qui engendrent et enseignent beaucoup de maux. L'homme studieux, dans cette ardeur intellectuelle considérable, outre qu'il s'habitue à ne rien entreprendre hâtivement, ou inconsidérément, réprime beaucoup plus facilement ses passions et les réfrène, alors qu'à négliger de leur commander on glisse vers le pire et on tombe dans la boue des vices. Saint Jérôme disait à ce sujet : « Aime la science des Écritures et tu n'aimeras point les vices de la chair... L'érudition scripturaire fait germer les vierges. » Mais le religieux doit encore être excité à se livrer à ces études par la conscience du devoir, l'obligation qui résulte de sa vocation de rechercher la vertu parfaite. Personne ne pouvant s'efforcer à atteindre cette perfection et y parvenir sûrement sans la pratique de la vie intérieure, celle-ci pourra-t-elle trouver ailleurs aliments aussi abondants pour son développement et son entretien que dans l'étude des choses divines ? La contemplation habituelle et quotidienne des bienfaits admirables de la nature et de la grâce, répandus en si grande abondance par le Dieu tout-puissant, sur le monde entier comme sur chacun des humains, sanctifie les pensées et les émotions et les élève vers le ciel. Elle remplit les hommes de l'esprit de foi et les unit très étroitement à Dieu. Or qui devient plus ressemblant à Jésus-Christ que celui qui transforme en sa propre substance et son sang la doctrine sur la foi et les mœurs qui nous vient de Dieu ? Très sage fut donc le dessein des fondateurs des ordres religieux quand, sur la trace des saints Pères et des Docteurs de l'Église, ils ont si instamment recommandé à leurs fils l'étude des disciplines sacrées. L'expérience d'ailleurs a montré que ceux des vôtres, chers fils, qui ont apporté plus d'amour à cultiver la science de la foi ont, en général, atteint un plus haut degré de sainteté ; ceux au contraire qui ont abandonné ce saint devoir, trop souvent sont

tombés dans la langueur et non rarement sont arrivés à un tel relâchement qu'ils ont été jusqu'à violer leurs vœux ».

A propos du noviciat « sorte de palestre où l'on apprend à fond et en s'y appliquant exprès les principes de la vie religieuse et les vertus », le Pape ajoute : « L'importance d'y cultiver soigneusement, pendant cette période, l'âme des novices est mise en relief, plus encore que par le témoignage des maîtres spirituels, par l'expérience, puisque nul ne parvient à la perfection de l'état religieux et ne s'y maintient qui n'a pas jeté alors les fondements de toutes les vertus. C'est pourquoi, écartant toute autre occupation ou distraction intellectuelle, les novices doivent uniquement s'appliquer, sous la direction de leur sage maître, aux exercices de la vie intérieure, et à l'acquisition des vertus, de celles-là surtout qui se rattachent aux vœux de religion, la pauvreté, l'obéissance et la chasteté. A cela sera très utile la lecture et la considération des écrits soit de saint Bernard et du séraphique docteur Bonaventure, soit d'Alphonse Rodriguez, soit encore de ceux qui, dans votre congrégation, se sont distingués dans l'enseignement de la piété. Leur influence et leur action, loin de s'affaiblir avec le temps et de s'alanguir n'ont fait que croître de nos jours ».

Lettres spirituelles : éditions critiques.

Je groupe ici quelques renseignements sur les récentes éditions critiques de *Correspondances* importantes où les lettres spirituelles proprement dites occupent une large place.

Avec le tome XI (1923), s'achève l'édition des lettres de S. François de Sales commencée en 1900. (*Œuvres de saint Francois de Sales*, tomes XI-XXII, par les soins des religieuses de la Visitation du premier monastère d'Annecy, Lyon, Vitte). Ce dernier volume contient cent trente-cinq lettres ou fragments qui portent à 2100 le nombre total des lettres du saint publiées dans cette nouvelle édition et dont un grand nombre paraissent pour la première fois. D'ailleurs une table générale, sous forme de *Regesta* (p. 197-316), permet de suivre, année par année, le développement de cette correspondance, en indiquant en plus les lettres dont il ne reste que la mention et dont plusieurs sans doute sortiront quelque jour des cachettes où elles sont encore oubliées. Au début du volume un travail d'ensemble (*Saint François de Sales étudié dans ses lettres*, V-CXXXIX) retrace d'une façon fort attrayante la carrière du saint et ses sentiments intimes, à l'aide de citations empruntées à cette correspondance. C'est comme le portrait moral de S. François de Sales par lui-même. L'édition doit s'achever par les *Opuscules*, mais il est à souhaiter que de nouvelles découvertes permettent d'enrichir encore le supplément à la correspondance que ce dernier volume offre déjà. Il est superflu de

rappeler avec quel soin et quel souci de répondre aux justes exigences actuelles est exécuté ce travail si légitimement réputé.

— Avec une extraordinaire rapidité, M. Pierre Coste, prêtre de la Mission, vient de mener à bonne fin l'édition de la Correspondance de S. VINCENT DE PAUL (*Saint Vincent de Paul. Correspondance, Entretiens, Documents*. I. *Correspondance*, tomes I-VIII. — II, *Entretiens*, tomes IX-XI; un tome XII° est sous presse. Paris, Gabalda, 1920-1924). Commencée en 1920, l'œuvre s'achevait avec le VIII° volume, en 1923, offrant au public 3316 lettres du saint ou de ses correspondants, revues sur les meilleurs manuscrits et accompagnées de toutes les annotations nécessaires pour en éclairer le sens. Elle accroît singulièrement notre connaissance des œuvres et de l'influence, non moins que de l'esprit de celui qui, selon le mot du cardinal Gasparri, a été la plus belle incarnation de la divine Providence pendant la première partie du dix-septième siècle. Sans doute l'intérêt de cette correspondance dépasse singulièrement le cercle de l'édification : beaucoup de ces lettres ne touchent qu'indirectement aux doctrines spirituelles. Elles n'en fournissent pas moins une des lectures les plus propres à élever les âmes, à leur inspirer un grand zèle pour la gloire de Dieu et des leçons importantes de prudence surnaturelle ou de charité. On y recueillera d'excellents conseils pour la conduite personnelle aussi bien que pour la direction des âmes.

Mais l'infatigable éditeur a fait mieux encore en publiant deux volumes d'*Entretiens* avec les filles de la Charité ; et deux autres volumes d'*Entretiens* avec les prêtres de la Mission, sur les obligations et les vertus de leur état. Ils apportent une richesse de doctrine spirituelle dont tous les chrétiens, mais surtout les religieux, même ceux qui sont adonnés à la vie contemplative, peuvent tirer grand profit. Ces pages recueillies au jour le jour, par Mademoiselle Legras ou divers auditeurs, offrent, sous une forme familière, souvent très savoureuse, avec l'agrément des anecdotes finement contées, des observations prises sur le vif et du laisser-aller de la conversation familière, d'excellentes leçons pour la pratique des vertus essentielles de la vie religieuse, en particulier de celles que réclame la vie de communauté. On ne peut que remercier les supérieurs, héritiers de M. Vincent, d'avoir mis ainsi à la disposition de tous, ces enseignements jusqu'ici réservés dans leur plénitude aux fils et aux filles du saint fondateur.

— Les deux érudits et bossuétistes bien connus, Ch. Urbain et E. Levesque, viennent de publier le tome quatorzième et dernier de la correspondance de BOSSUET (Hachette, collection *Les grands Ecrivains de la France*). Il ne manque plus que le volume des tables pour que l'édition commencée en 1909 soit maintenant complète. On sait la place que prennent dans ce recueil les lettres spirituelles. Elles y seront lues avec un profit et un agrément d'autant plus grands que les

éditeurs n'ont rien épargné pour donner, avec un texte authentique, tous les éclaircissements nécessités par les allusions diverses qu'elles renferment. Je me permettrai de formuler le vœu que les tables suppléent à une lacune assez inattendue de chacun des volumes de la *Correspondance*. Les éditeurs se sont contentés de donner la liste alphabétique des correspondants avec l'indication des lettres à eux adressées. Il aurait été aussi fort utile d'avoir la simple table des lettres, telles qu'elles sont données à la suite dans chaque volume. Sans doute y suppléera-t-on par des *Regesta* analogues à ceux que j'ai signalés pour l'édition de S. François de Sales et qui permettent de se faire une idée beaucoup plus précise de son activité épistolaire.

— On a pu voir, dans le numéro précédent, que la RAM se préoccupe de donner sous peu une édition critique des *Lettres spirituelles* du P. Surin. Quelques détails sur ce sujet auront leur utilité. Jusqu'ici on ne possède que deux recueils imprimés de ces lettres. L'un, dû au P. Champion, parut à Nantes en trois volumes (1696-1700), et a été depuis souvent réimprimé. Il contient 224 lettres. En 1845, MM. Pouzot et Sarion publièrent sous le titre de *Lettres inédites*, 94 lettres, dont quelques-unes étaient déjà éditées dans des recueils divers. Cela fait en gros un peu plus de trois cents lettres. Grâce à ses recherches le P. Michel a pu en découvrir à peu près autant d'inédites. Les sources se ramènent à deux catégories : celles qui respectent le texte original de Surin et celles qui le modifient.

La première est représentée surtout par un manuscrit (P), transporté de Paris à Saint-Pétersbourg, à la fin du dix-huitième siècle. Il contient actuellement deux cents lettres, en parties inédites (près de cent), qui ne paraissent pas avoir été retouchées. Malheureusement il ne donne pour la date que le jour du mois et non l'année. De même pour le destinataire, il substitue aux noms propres la forme vague : à une supérieure, à une religieuse; parfois est ajoutée la mention : carmélite, de Notre Dame, etc. Ne sont désignés par leur nom que Jeanne des Anges, Madeleine Boinet, M. de Laubardemont et les parents du P. Surin. La collection primitive devait être plus considérable, car nous possédons quatre recueils très étroitement apparentés entre eux, qui offrent ces mêmes caractéristiques pour la présentation des lettres, et surtout, pour les lettres qui leur sont communes, des sommaires identiques à ceux du ms. de Pétersbourg, très différents de ceux de Champion. Toutefois ces quatre recueils remontent à un archétype différent de celui de Pétersbourg, car, pour la date, ils indiquent assez souvent l'année. D'autre part, le style y a subi des retouches, peu nombreuses d'ailleurs. Surtout les lettres ont été allégées de toute allusion personnelle, en particulier au commencement et à la fin. Cette collection était distribuée en trois volumes à pagination continue et comprenait 178 lettres, en partie seulement

représentées dans le recueil précédent. Le manuscrit le plus complet, que j'appelle T, a perdu son second volume. Le tome troisième se trouve aussi isolé (I) dans un recueil sur le P. Surin. Un ms. de Sens (S), écourté pour ce qui concerne le troisième volume de la collection primitive, donne au contraire intégralement le contenu du premier et du second et supplée ainsi à la lacune de T. Il est partiellement identique à un ms. moins complet de la Mazarine (M). On a donc ainsi cinq manuscrits donnant un texte à peu près intact pour un peu plus de cent lettres inédites, et pour un certain nombre d'autres déjà éditées, notamment par MM. Pouzol et Sarion. Ceux-ci, à l'exemple de Champion, ont fortement retouché le style, de sorte que si l'on a en général la pensée de Surin, ce n'est pas toujours sa phrase.

Il faut ajouter à ces recueils une collection particulière de 46 lettres à Jeanne des Anges (L), dont trente-cinq inédites qui n'ont guère été retouchées, semble-t-il, et une seconde de dix-sept (V) à la même, plus un recueil de cinq lettres au P. d'Attichy (R), celui auquel, dans le numéro précédent, j'ai emprunté le texte mis en parallèle avec celui de Champion. Je laisse de côté des lettres isolées.

La seconde catégorie, autant qu'il m'a été possible d'en reconstituer l'histoire, se ramène à l'édition Champion. Elle comprend donc les trois volumes de celle-ci, c'est-à-dire 224 lettres, plus un recueil inédit (G) qui me paraît pouvoir être identifié avec l'un de ces volumes dont, au début du tome troisième, le P. Champion écrivait : « Il nous reste encore d'autres tomes de Lettres Spirituelles toutes prestes à imprimer. Mais nous en suspenderons pour un temps l'Edition pour faire paroistre incessamment l'excellent ouvrage des *Dialogues Spirituels.* » Ce sont en effet les mêmes caractéristiques pour la présentation des lettres et l'identité absolue du texte modifié pour les rares lettres communes (deux). En revanche, il semble qu'un ms. de la Bibliothèque Nationale (N) nous a conservé copie d'un texte d'une partie de l'édition Champion, antérieur non seulement à l'édition de 1709, parfois notablement altérée par rapport à l'édition princeps de Nantes, mais à celle-ci : sans doute un exemplaire légèrement modifié au moment de l'impression définitive. D'ailleurs il contient en plus des lettres publiées effectivement par Champion, un certain nombre de lettres encore inédites.

Ce qui caractérise cette seconde catégorie, dans ses divers représentants, c'est d'une part la modification très nette et continue du style primitif de Surin, mais aussi le souci d'une fidélité absolue au fond, retenu dans son entier. Les lettres sont données *in extenso,* avec tous les détails personnels qu'elles contiennent, comme on peut en juger par l'imprimé, avec indication du destinataire et le plus souvent de la date et du lieu d'envoi. Ainsi les deux sortes de recueils se com-

plètent : et il est désirable pour préparer une édition définitive que les lettres soient représentées dans les deux recueils. On empruntera le texte en général à la première catégorie, mais c'est la seconde qui fournira les données les plus sûres en ce qui concerne le lieu d'origine, la date, les destinataires, ainsi que certaines parties du texte, malheureusement modifiées pour le style, supprimées délibérément dans les mss. de la première catégorie, en dehors de P. Je serai donc très reconnaissant à ceux de nos lecteurs qui, ayant connaissance de manuscrits de ces lettres, voudront bien soit me les signaler, soit même les mettre à ma disposition. Il est fort possible notamment que les commuuautés qui ont des bibliothèques un peu anciennes, possèdent l'un ou l'autre de ces recueils manuscrits, les lettres de Surin ayant été transcrites souvent, même après leur publication partielle (1).

Je profiterai de cette occasion pour dire un mot d'un problème connexe, auquel il est fait allusion dans une autre partie de ce numéro. Il s'agit du rôle de Champion comme éditeur de textes. On le charge beaucoup actuellement et après l'avoir beaucoup loué jadis, pour nous avoir conservé les écrits de Lallemant, Rigoleuc, Surin, etc., on lui fait maintenant de vifs reproches, dont je me suis fait l'écho, sur la manière dont il a compris sa tâche. Ces reproches sont en partie fondés. Nous ne pouvons en juger directement qu'en ce qui concerne Surin, pour lequel nous avons le texte original d'un certain nombre de lettres qu'a publiées aussi Champion. On a pu juger de sa manière par les textes donnés plus haut (p. 166 et suiv.). Il se montre d'un purisme excessif et certaines modifications de style paraissent aujourd'hui injustifiées. Toutefois, après une lecture assez attentive et répétée de la correspondance complète du P. Surin, je dois convenir que ces modifications étaient et sont en partie indispensables, si l'on veut donner une édition lisible. Le P. Surin a d'admirables parties d'écrivain : une force, une vivacité et par moment une chaleur et une originalité d'expression qui rendent son œuvre remarquable. Mais à côté, que de phrases jetées sans aucun souci de l'expression, que de répétitions de mots fastidieuses, combien fréquents les heurts désagréables de syllabes et de sons, quelle propension à la cacophonie, pour ne rien dire des passages maltraités par les copistes et qui requièrent forcément une amélioration ! Quant au fond, il faut reconnaître que Champion y a apporté toute la discrétion désirable. Il le respecte avec une fidélité irréprochable, sauf un petit nombre de passages où le danger du quiétisme et la théologie courante lui ont imposé de légères modifications. Il y a, d'ailleurs, je crois, beaucoup

(1) Prière d'adresser les communications sur ce sujet, à M. F. Cavallera, 31, rue de la Fonderie, Toulouse. Les manuscrits T, I, G, L, V, R appartiennent à des bibliothèques privées.

plus de différences, de ce point de vue, entre la 2e édition (Paris, 1709, après la mort de Champion), et l'édition princeps qu'entre celle-ci et les manuscrits de Surin. Nulle part Champion ne modifie l'ordre de l'original. On l'a vu, en dépit des modifications de style, c'est encore au texte de Champion et au manuscrit de Pétersbourg qu'il faut recourir pour avoir une idée exacte de l'ensemble des lettres primitives. Il ne reste en effet qu'une seule lettre autographe de Surin.

Si donc il est permis de faire une induction, à propos d'autres textes, édités par Champion et dont les originaux sont perdus, comme celui de Rigoleuc, pour ses écrits ou pour la doctrine de Lallemant, on pourra conclure qu'ils ont subi incontestablement des retouches, ayant pour effet de rendre le style plus poli, au détriment parfois de la vigueur et de l'originalité de l'expression, mais que le fond a été respecté beaucoup plus que certains ne semblent portés à l'admettre. Pour dire toute ma pensée, j'estime même exagérées certaines conclusions tirées de la phrase de la *Doctrine spirituelle du P. Lallemant*, où Champion écrit : « Tout ce que le P. Rigoleuc a recueilli des instructions de son directeur, le P. Lallemant, touchant la vie spirituelle, se *peut* réduire à sept principes ». Si on rapproche ces mots de ce qui est dit dans l'*Avertissement* sur le *recueil* du P. Rigoleuc, en tenant compte des habitudes du P. Champion, on sera porté à croire qu'en effet il a édité un vrai *recueil* préexistant dû à la plume du P. Rigoleuc, sans y guère modifier autre chose que certains détails de style, mais non point l'ordre pas plus que le contenu. La fidélité avec laquelle il a donné les notes Surin est un argument de plus en faveur du peu de changement qu'il a fait subir au recueil Rigoleuc, en dehors du style proprement dit, où d'ailleurs, après l'étude si convaincante du P. Hamon, publiée plus haut, la part de Champion semble encore bien moindre qu'on n'était porté à l'admettre. On a donc bien fait de rééditer telle quelle l'édition princeps de la Doctrine du P. Lallemant : nous avons ainsi le maximum de garantie d'avoir affaire substantiellement au recueil Rigoleuc, malheureusement perdu.

F. C.

Notes diverses.

— Le *Divus Thomas*, publié avant la guerre à Plaisance (Italie) par les PP. Lazaristes du collège Alberoni, vient de reparaître (Collegio Alberoni, Piacenza, Italie, et chez l'éditeur Marietti, Turin, abonnement annuel, 25 lires pour l'étranger). Le fascicule unique de 1924 est consacré tout entier à saint Thomas, à l'occasion de son centenaire. Il contient deux articles concernant la vie spirituelle : E. Hugon, OP, *La mystique de saint Thomas d'Aquin*, p. 66-83 et R. Garrigou-Lagrange, OP, *Utrum perfectio caritatis cadat sub praecepto* Diliges

Dominum Deum tuum ex toto corde tuo *an solum sub consilio?*, p. 162-169.

— Le R. P. Janvier, OP, a clôturé cette année la série de ses conférences à Notre-Dame, en prenant pour sujet, comme l'an dernier, la *perfection dans la vie chrétienne* : en six conférences, il a traité successivement de la supériorité de la vie purement contemplative sur la vie purement active, des rapports de la vie contemplative et de la vie active; de l'étude, de l'enseignement, de l'apostolat, et des œuvres dans leurs relations avec la perfection chrétienne. La retraite pascale avait pour objet l'esprit surnaturel dans les bonnes œuvres et la pratique du désintéressement et de la charité dans leur accomplissement.

— Nous avions annoncé le concours ouvert par la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg, pour l'année 1924, sur *l'amour de Dieu d'après saint Bernard*. Sur sept mémoires présentés, la Faculté en a retenu deux entre lesquels elle a partagé le prix de mille francs. Les deux lauréats sont le P. Pierre Guilloux, SJ., et M. l'abbé Bénabent, curé de Maurent (Haute-Garonne). Voir la *Revue des sciences religieuses*, dans son numéro de juillet (4, 542-544).

— A l'occasion des noces d'or sacerdotales de Son Eminence le cardinal Mercier, un congrès liturgique est organisé à Malines, du 4 au 7 août. La journée du mercredi 6 sera spécialement consacrée à étudier *la liturgie et la spiritualité*. On signale à ce sujet les rapports suivants :, L. Guillaume, OFM, *La liturgie et la spiritualité franciscaine* ; — A. Lemonnyer, OP. *La liturgie et l'oraison d'après saint Thomas* ; — L. Peeters, SJ. *Le renouveau liturgique et la spiritualité moderne.* — R. P. van Biervliet, CSSR. *La liturgie et la piété alphonsienne.* — Dom J. van Houtryve, *La liturgie, exercice spirituel.* — P. Buysse, *Liturgie et conversions.* S'adresser pour tous renseignements au R. P. Dom Joseph Krebs, abbaye du Mont-César, Louvain.

— On trouvera au n° de mars-avril 1924 de la *Revue de Gascogne*, le rapport fort détaillé présenté, sur sa demande, à Mgr Epivent, par Mgr de Ladoue, alors vicaire-général honoraire d'Auch, sur l'ouvrage intitulé : *La vie et les œuvres de Marie Lataste* (1863). L'éditeur, utilisant une copie préparée par M. Couture et non datée, pense que ce rapport doit avoir été écrit entre 1863, date de la première édition et 1866, année où parut la seconde, munie de l'approbation de Mgr Epivent, avec une introduction et des notes théologiques par deux Pères de la Compagnie de Jésus. Cette 2ᵉ éd., a tenu compte des observations de Mgr de Ladoue, qui sont en général extrêmement défavorables à l'œuvre de M. Pascal Darbins, auteur de cet ouvrage, comme aux révélations elles-mêmes. Il n'y découvre rien d'extra-naturel, mais en

revanche des choses opposées à l'esprit de Dieu, erreurs de doctrine, prophéties fausses, défaut d'humilité, de simplicité et de sincérité.

— La librairie Letouzey vient de publier, sous la direction de M. Raimbert, prêtre, un *Guide de la vocation religieuse* destiné à rendre les plus précieux services. Il ne s'agit point d'un guide théorique mais d'un répertoire détaillé des diverses congrégations religieuses, fournissant sur chacune d'elles les renseignements nécessaires pour orienter directeurs et dirigés sur le choix entre les diverses institutions qui appliquent aujourd'hui les conseils évangéliques. La publication, pour des raisons d'ordre pratique, débute par le tome second, consacré aux *Congrégations de femmes, contemplatives, semi-contemplatives, et missionnaires* (8°, 589 p. avec 64 gravures documentaires). Ce volume contient des notices sur soixante-dix-neuf congrégations françaises de femmes, rédigées par les congrégations elles-mêmes, sur un plan sensiblement uniforme, présenté par la direction et fort bien compris. Sans doute, il y a une certaine variété dans l'exécution. quelques notices sont un peu verbeuses ; d'autres trop incomplètes. Dans l'ensemble pourtant, elles sont fort instructives et pratiques. Elles débutent par un historique de l'Institut en question, puis vient un exposé du but et de l'esprit de la congrégation. Ensuite ce sont les détails sur l'admission, le costume, l'horaire, les œuvres et parfois aussi la liste des maisons actuellement existantes. A défaut d'une connaissance personnelle toujours désirable, on pourra ainsi acquérir une idée suffisamment concrète du genre de vie pratiqué et conseiller ou choisir avec prudence un état de vie. On ne saurait trop remercier les éditeurs et M. Raimbert du soin apporté à cette publication. Avec eux nous regrettons vivement que certains instituts n'aient point cru devoir répondre à la demande qui leur a été adressée de collaborer à ce répertoire. Il y avait certainement moyen de concilier les intérêts majeurs qui semblent avoir dicté cette attitude par trop discrète et l'utilité capitale qu'il y a à faire connaître les initiatives suscitées dans l'Eglise par l'Esprit-Saint. Il faut espérer que ces lacunes pourront être comblées dans une prochaine édition. Détail qui a son importance : soixante-quatre gravures en noir permettent de se faire une idée des costumes de la plupart des congrégations décrites. F. C.

— Dans l'élégante collection *Le livre catholique* publié à la librairie Crès, sous la direction éclairée de M. Charles Grolleau, notre érudit collaborateur Dom L. Gougaud vient de donner une nouvelle traduction des *Confessions* de S. Augustin (*Saint Augustin, Confessions*, Le livre catholique, Paris, Crès, 1923, XI-404 p., 33 fr.) La traduction étant destinée au grand public qu'intéresserait peu ce qui, dans l'original, est étranger à la personne d'Augustin, dom Gougaud n'a retenu que ce qui a trait à ce sujet, faits et idées. Un résumé soigneusement fait remplace les passages supprimés et permet de se ren-

dre compte tout de même du contenu réel des *Confessions*. Les titres des chapitres ont été renouvelés de manière à mieux répondre à leur but. La traduction est aisée et bien française sans cesser d'être remarquablement fidèle. Puisse l'émouvant récit d'Augustin sous cette nouvelle forme, si attrayante, continuer son action bienfaisante et gagner toujours plus d'âmes à Dieu.

Peu auparavant dans la même collection, d'un luxe si sobre et si distingué, M. Grolleau avait réédité le chef-d'œuvre de Huysmans *Sainte Lydwine de Schiedam* (Le livre catholique, XXII, Paris, Crès, 1922, 33 fr.) L'ouvrage est trop connu et trop ancien pour qu'il y ait lieu de l'apprécier ici. Toutefois on lira avec intérêt quelques brèves mais nettes indications sur les mérites et les défauts de l'œuvre de Huysmans dans l'excellente mise au point que vient de publier M. Hubert Meuffels (Les historiens de Sainte Lydwine de Schiedam, *Etudes*, 20 juin 1924, t. 179, p. 661-681). F. C.

— L'administration de la collection, souvent mentionnée ici, *Bibliothèque des Exercices de saint Ignace*, éditée par le P. H. Watrigant, vient d'être confiée pour la France à la maison d'éditions *Spes* (17, rue Soufflot, Paris, V^e^).

— En août 1922 et août 1923 ont eu lieu au *Canisianum* d'Innsbruck deux réunions de directeurs de retraites fermées dont les comptes rendus ont été publiés par le P. G. Harrasser S. J. (*Exerzitienl eitung*, I-II, Innsbruck, Marianischer Verlag, 1923 et 1924, 2 vol. 8°, 260 et 228 p.). Ces comptes rendus contiennent avec les rapports lus en séance un résumé précis des discussions. Chacun des deux volumes contient une partie plus doctrinale consacrée à l'étude des *Exercices Spirituels* de S. Ignace et une partie plus pratique traitant de l'organisation des retraites : les deux extrêmement substantielles. De leur contenu fort abondant je signalerai un bon choix d'indications bibliographiques (t. I), presque toutes allemandes naturellement, vu leur but pratique, mais où cependant on aurait dû citer le livre du P. Boissel sur les *Retraites fermées* (RAM, 1920, 194) dont le contenu se rapproche plus qu'aucun autre des sujets traités dans les réunions d'Innsbruck. — Intéressants rapports du P. F. Hatheyer sur la *Psychologie des Exercices* et leur *rapport avec l'ascèse et la mystique* (t. 1), sur les *Méthodes de méditation* (t. 2); du P. K. Richstaetter sur les *Exercices populaires*, sur *Les Exercices et la Liturgie* (t. 2); du P. A. Dautscher sur la *technique des Exercices* (t. 2) et sur leur *adaptation* (t. 1). D'excellents index permettent une commode utilisation de ces précieux volumes auxquels on ne peut que souhaiter une continuation.

Les mêmes éditeurs ont commencé la publication d'une série

d'*Exerzitienschriften für Priester und Laien*, dont 5 numéros ont déjà paru. J. DE G.

— *L'Almanach catholique français pour 1924* (Paris, Bloud, 5 fr.) contient comme les années précédentes quantité de renseignements fort utiles sur les institutions et les personnes intéressant le mouvement catholique, en particulier en France. Parmi les nouveautés, je signalerai la liste par diocèse des causes de béatification ou de canonisation encore pendantes (p. 97-104), une étude sur les animaux dans la vie des saints (129-134), sur les dévotions d'autrefois et d'aujourd'hui (145-147), sur l'éducation religieuse du petit enfant par sa mère (161-169), le fayolisme et la vie paroissiale (171-181), une liste de livres à lire par les diverses catégories d'enfants et de jeunes gens (145-254), une notice sur divers pèlerinages (295-301). De multiples indications bibliographiques se rapportant aux divers domaines de l'activité intellectuelle permettent de se rendre compte de l'effort accompli l'année précédente par les catholiques français.

Erratum.

Lire ETCHEGOYEN et non ECHEGOYEN dans le compte rendu de l'ouvrage de cet auteur sur les sources de sainte Thérèse (RAM, 1924, p. 80-84).

BIBLIOGRAPHIE (1)

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1924).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

[**Mgr Waffelaert**]. — Introductio in theologiam mysticam. Tabula III (suite). — *Collat. Brug.*, mai-juin, 24, 185-195.

Meynard AM. OP. — Traité de la vie intérieure ou petite somme de théologie ascétique et mystique, nouvelle édition par le P. **R. Gerest** OP. Ire partie. Théologie ascétique. Paris, Lethielleux, 8, XVI-584 p.

Tanquerey A. — Précis de théologie ascétique et mystique. II. Les trois voies. — Paris, Desclée, 12°, p. XII, 397-1007, 6 fr.

Foch G. SJ. — La vie intérieure, 8e édition notablement augmentée. Lyon, Vitte, 16°, 158 p.

Cette édition contient en plus des précédentes : treize sujets d'examen particulier, colloques à la très sainte Trinité pour obtenir la perfection de la vie intérieure, règles pour le discernement des esprits.

Leschnik J. — Das innerliche Leben. Gedanken und Erwägungen. Fribourg, Herder, 1923, 12°, VIII-134 p.

Maréchal J. SJ. — Etudes sur la psychologie des mystiques. (*Museum Lessianum. Sect. Phil.*). Bruges, Beyaert, VIII-272 p.

Hamon A. — Chronique d'ascétique et mystique. — *Rev. Apol.*, 38, 291-309 ; 358-368.

Lebreton J. — Bulletin d'histoire des origines chrétiennes. IV. Les origines du monachisme et de la mystique chrétienne. — *Recherches de sc. relig.*, 14, 257-264.

(1) Il est bien entendu que cette bibliographie a une valeur purement documentaire. Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

I. — *PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.*

Handman O. — The ideals of Asceticism. New-York, Macmillan, 8°, 252 p.

Wiesen W. OSC. — Seelsorge und Seelsorgsbilde. Fribourg, Caritas-Verlag. 8°, 104 p.

André E. SJ. — Pour aller à Dieu. Simples résolutions. Nouvelle édition revue. Paris, Beauchesne, 16°, 120 p., 4 fr.

Mager L. OSB. — Glaubensleben und sittliches Verhalten. — *Bened. Monat.* 6, 177-188.

Ghika V. — Pensées pour la suite des jours. Paris, Nouv. Libr. Nat., 1923, 24°, 108 p.

Plus R. SJ. — Le Christ dans nos frères. Toulouse, Apostolat de la Prière, 12°, 328 p., 5 fr.

Gille P. — Esquisse d'une philosophie de la dignité humaine. Paris, Alcan, 16°, 146 p.

III. — *PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.*

Boumard P. — Formation chrétienne de l'âme, 2e série. La prière, les défauts, les vertus. Paris, Lethielleux, 16°, 304 p.

Brou A. — La présence de Dieu d'après les Exercices de saint Ignace. — *Messager du Cœur de Jésus*, juillet, 408-416.

Gérard V. — De la connaissance de soi-même considérée comme moyen de perfection. — *Coll. Namurc.*, 18, 1923, 29-39.

Garrigou-Lagrange R. — La liberté impeccable du Christ et celle des enfants de Dieu. — *Vie spirit.*, 10, 5-20.

Biard I. — Les vertus théologales d'après les épîtres de S. Paul. — Paris, Gabalda, 16°, 237 p., 7 fr.

Krebs E. — Was kein Auge gesehen. Die Ewigkeitshoffnung der Kirche. Achte bis zehnte Auflage. Fribourg en Brisgau. Herder, 12°, XIX-206 p.

Van Roey E. — De charitate forma virtutum. — *Ephem. Lovanienses*, 1, 43-65.

du Mesnil Cl. — Le Livre de l'amour. Préface par Mgr Foucauld. — Paris, Téqui, 12°, XIX-306 p., 6 fr.

Metzler Fr. — Erziehe zur Wahrhaftigkeit. Innsbruck, Tyrolia, 8°, 288 p.

Ryelandt J. OSB. — La mortification selon la pensée de S. Benoît. — *Rev. lit. et mon*, 9, 1923, 108-113.

Masson E. — La tentation par le démon. — *Vie spirit.*, 10, 271-290.

Garrigou Lagrange R. — La fin ultime du péché véniel et celle de l'acte imparfait dit « imperfection ». — *Rev. Thomiste*, mai-juin, 314-317.

Huerth Fr. S. I. — De imperfectione positiva. — *Gregorianum*, 5, 102-106.

Lavaud L. — Prétextes pieux de l'abandon de l'étude. — *Vie spirit.*, 10, 76-96.

Lavaud L. — Nécessité de la science sacrée. I. Théologie et vie intérieure. — *Vie spirituelle*, 10, 289-305.

Gérard V. — Mortification, abnégation, détachement. — *Coll. Namurc.*, 18, 141-148.

Fiessinger Ch. — Les défauts, réaction de défense, Paris, 8°, 332 p.

Ehrard R. Père. — Le Phénomène de la conversion. — Avignon, Aubanel, 32°, 262 p.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Lemonnyer A. OP. — Les trois sortes d'oraison. — *Rev. Apol.* 38, 129-144.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Les dispositions à la contemplation. — *Vie spirit.*, 10, 253-270.

Hock K. — Die Prüfungen mysticher Seelen. — *Theol. prakt. Quart.*, 77, 202-215.

Gardeil A. OP. — La structure de la connaissance mystique. IIe partie. L'activité intentionnelle de la foi vive (suite). — *Rev. Thomiste*, mai-juin, 225-242.

Société philosophique Saint-Thomas d'Aquin (Paris). Séance du 21 nov. 1923. Communication de Mgr Farges sur *La saisie immédiate de Dieu* du P. Picard. Discussion. Procès-verbal dans la *Revue de Philosophie*, mai-juin, 334-342.

Marie Joseph du Sacré-Cœur OC. — Ascétique et mystique. Questions actuelles. 3° Du danger de quelques opinions nouvelles en mystique. — *Etudes Carmélitaines*, janv.-juillet, 97-104.

Evaristo de la Virgen del Carmen CD. — ¿ Guias cabales ? — *El Monte Carmelo*, 25, 171-178. — De re domestica. — *Ibid.* 213-219, 267-272.

Arintero JG. OP. — Inanidad de la contemplación adquirida. — *Cienc. Tom.*, 16, 331-349.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Zimmer F. — Im Geist und in der Wahrheit. Gedanken zu einer Philosophie des Gebetes aus den Schriften **Martin Deutingers**. — Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 67 pages.

Charles P. — La prière de toutes les heures. IIIe série. Bruges, Beyaert, 16°, 173 p.

Rey P. — Les familles en prière, préface de Mgr Tissier. Paris, éditions *Spes*, 12°, XI-128 p., 5 fr.

Delerue F. CSSR. — Les paraboles de l'Evangile, 2 vol., 16°, 284 et 272 p. Paris, Giraudon, 15 fr.

Watrigant H. — L'adaptation des Exercices spirituels de saint Ignace (*Coll. Bibl. des Exercices*) n. 85. Paris, éditions Spes, 8°, 39 p.

Grimal J. SM. — Pour mourir avec Jésus. Douze préparations pour la retraite du mois. Paris, Beauchesne, 16°, 98 p., 3 fr. 50.

Carpentier Chan. — La passion de notre divin Sauveur. Etudes et réflexions. Bar-le-Duc, Imp. Saint-Paul, 1923, 16°, XXIII-334 p.

Retté A. — Les rubis du calice. Paris, Messein, 16°, 200 p.

Sur le Saint Sacrifice de la Messe.

Le fondateur de la croisade de la messe. — La participation des fidèles au saint Sacrifice. Leur messe mystique. — Paris, la croisade, 15, rue Dupin, 12°, 128 p., 3 fr.

[**Taverna A.**] — La Madre di Dio universale mediatrice di grazia. — *Civiltà Catt.* 3 et 17 mai, 209-218, 324-335.

Millot J. — Toute grâce par Marie. 32 lectures pour le Mois de Marie. Paris, Téqui, 320 p., 6 fr.

Lanier H. — Sur les pas de l'Immaculée. — Paris, Téqui, 24°, 93 p., 1 fr.

Wilmart A. — Nouveaux textes de la prière *O intemerata*. — *Vie spirit.*, 10, [240]-[251].

Huber M. SJ. — L'imitation des Saints, tr. **Ph. Mazoyer**, 12°, XVI-504 p.

Voir plus haut, p. 320 : **Harrasser, Hatheyer, Richstaetter, Dautscher**.

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

G. Ch. — La conscience professionnelle cléricale et sa formation au for interne dans les petits séminaires (suite). — *Recrut. sacerd.*, mai-juillet, 57-62, 101-108.

Mazel et **Chalve**. — La vie commune dans le clergé diocésain. Une réalisation. — Marseille, éditions Publiroc, 16°, 96 p.

Henfelder E. OSB. — Priester und Mönch. — *Bened. Monat.*, 6, 95-106.

Mahieu Hier. — *Probatio charitatis*. Meditationes ad usum cleri, ed. 3ª auctior atque emendatior. Bruges, Beyaert, 1923, XXI-609 p.

Catéchisme de la Profession religieuse d'après les Normae et le nouveau droit canonique. Toulouse, Privat, 12°, 268 p., 5 fr.

Würmseer H. OSB. — Von Sinn des Moenchtums. — *Bened. Monat.* 6, 107-112.

Nysten J. — Aujourd'hui... demain. Lettres à la jeunesse qui songe au mariage. Tongres, Michiels, 1923, IV-380 p.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Rendel Harris. — **Tatian** : Perfection according to the Saviour. — Bulletin of the John Ryland's Library, 8, 15-51.

Hermann Th. — Bemerkungen zu den Regeln des Mar Abraham und Mar Dadischo von Berge Izla. — *Zeit. Neut. Wiss.* 1923, 286-291.

Wensinck AJ. — Mystic treatises by Isaac of Nineveh. Translated from Bedjan's syriac text with an introduction and registers. Amsterdam, Académie des sciences, 1923, 4°, LVI-400 p.

De Luca G. — **S. Benedetto**. Vita e regola in antichi volgarizzamenti. Florence, Libr. ed. fior. 16°, XVI-212 p.

Nothomb J. SJ. — La légende de Notre-Dame. Miracles du moyen âge traduits et annotés. (*Museum Lessianum*, sect. Asc. n. 14). Bruges, Beyaert, 12°, XI-235 p., 6 fr.

Gabele A. — **Heinrich Seuse**. Deutsche Schriften. Ausgew. u. ubertr. Leipzig, Insel-Verlag, 347 p.

Hugo von Saint-Victor. — Von Brauschatz der Seele, ubers. von **M. Roeckerath.** — Mainz, Matthias-Grunewald-Verlag, 55 p.

Miss **G. E. Hodgson.** — Some minor works of **Richard Rolle**. — Londres, Watkins, 1923, 226 p.

S. **Ignace de Loyola**. — Le récit du pèlerin. Autobiographie, 2e éd., traduction et annotation par **E. Thibaut**, SJ. (*Museum Lessianum*, sect. Asc. n. 15). Bruges, Beyaert, 12°, 182 p., 4 fr.

Tourville H. de. — Lumière et Vie. Pensées et œuvres fragmentaires, Paris, 8°, 283 p.

II. — Documents et Travaux

Villecourt L. — Une même parabole commune aux Apophtegmes des Pères et à Calila et Dimna. — *Museon*, 1923, 243-248.

Wrzol L. — Die Hauptsundlehre des **Joh. Cassianus** und ihre hist. Quellen (fin). — **Divus Thomas**, 84-91.

Butler C. OSB. — Le monachisme bénédictin. Etudes sur la vie et la règle bénédictine. Traduction française par Ch. **Grolleau**. Paris, de Gigord, 8°, XIV-430 p., 20 fr.

de Hemptinne J. OSB. — L'ordre de S. Benoît, 2e édition revue. (Collection *Pax*, XVI). Paris, Desclée et Lethielleux, 12°, VI-133 p., 4 fr. 50.

Coulton G. G. — Five Centuries of Religion. I. **St. Bernard**. His Predecessors and Successors 1000-1200 A. D. — Cambridge, Univ. Press, 8°, 519 p.

Lindhardt R. — Die Mystik des hl. **Bernhard** von **Clairvaux**. Munich, Verlag Natur und Kultur, 1923, 8°, VIII-248 p.

Kern E. — Il sistema morale o delle virtù nel pensiero di **S. Bernardo di Chiaravalle**. — *Riv. storica benedett.*, déc. 1923.

Wilmart A. OSB. — La préface de la lettre aux frères du Mont-Dieu. *Rev. Bened.*, 229-247.

Kulesza E. — La Doctrine mystique de **Richard de Saint-Victor**. — *Vie spirituelle*, 10, [185]-[239].

van Mierlo J. iun, SJ. — Was **Hadewijch** de Gelukzalige. — *Diets. War. im Belfort.* 24, 52-67.

van Wely J. OP. — **S. Thomas** en de mystiek. — *De Beiaard*, 1923, p. 415-427.

Dubruel M. — **Saint Thomas d'Aquin**, Apologiste de l'état religieux. Toulouse, Privat, 8°, 16 p., o fr. 50.

Vicente de Peralta OMC. — Misticos franciscanos (suite). — *Estudis franc.* 32, 189-207.

Sparucio DM. — **S. Antonio di Padova**. — Padova, Basilica del Santo. 2 vol. XXVIII-526 et VIII-512 pages.

Hollnsteiner J. — Die « Autobiographie » **Coelestins V**. — *Rom. Quart.* 1923, 31, 29-40.

Ugarte de Ercilla E. — Los hondos de **Taulero**. — *Estudios eccles.*, 3, 194-206.

Brettle S. OM. — **San Vicente Ferrer** und sein literarischer Nachlass. — Münster, Aschendorff, 8°, XIV-214 p.

Samuel d'Algaida OMC. — Fra **Ioan Exemeno** franciscà de Mallorca († 1420). — *Estudis franciscans*, 32, 280-289 ; 362-374 ; 453-463.

Coumoul J. — Les doctrines de l'**Imitation de Jésus-Christ** exposées et commentées aux points de vue historique, philosophique et critique. Paris, Desclée, 12°, 404 p.

Claudio de Jesus crucificado CD. — Estudios místicos. I. Valor de las obras de **Santa Teresa** con relación a la mística cristiana. Burgos, Monte Carmelo, 12°, 93 p., 1 pes. 50.

Mgr Landrieux.— Sur les pas de **S. Jean de la Croix**, dans le Désert et dans la Nuit. — Paris, Lethielleux, 16°, IX-177 p., 5 fr.

Marie Joseph du Sacré-Cœur OC. — L'édition critique des œuvres de **S.** Jean de la Croix. *Etudes carmél.*, janv.-juillet, 105-109, suivi de la traduction de deux articles du P. **Florent de l'Enfant-Jésus** OC. Le cantique spirituel de S. Jean de la Croix a-t-il été interpolé ? *Ibid.* 110-125.

Abad CM. — Doctrina mística del **V. P. Luis de la Puente**. — *Estudios Eccles.*, 3, 113-137. — Cartas y notas autografas ineditas del **V. P. Luis de la Puente**, sobre algunos de sus libros. — *Ibid.* 216-222.

Van Sull K. — **Leonardus Lessius**. Welleren, De Meester, 1923, VIII-336.

Farina J. A. OSA. — La M. **Ana Tinoco de San Miguel** del Convento

de Agustinas Concepcionistas de Fregenal de la Sierra, Badajoz, 1594-1651. — *Vida spir.*, 8, 55-66.

De Jonghe. — Quelques notes de direction spirituelle d'après **saint François de Sales**. — *Vie diocésaine* (Malines), 13, 136-168.

Harent S. SJ. — Une appréciation de **Bérulle** dans le **P. Surin**. — *Recherches*, 14, 295-297.

Jovy E. — L'Almanach spirituel de **M. Pascal**. — *Revue des Bibliothèques*, 1923, 33, 288-297.

I. G. A. — La V. M. **Maria de la Trinidad**, Canóniga regular de S. Augustin, 1604-1690. — *Vida Sobren.*, 7, 258-277.

Keusch K. — Die Aszetik des **hl. Alfons Maria von Liguori** im Lichte der Lehre von geistlichen Leben in alter und neuer Zeit (*Studia Friburgensia*). Paris, Librairie des Jeunes, 8°, XXXIX-417 p.

Religieuses du Sacré-Cœur. I. Quelques contemporaines de la Fondatrice. — Paris, de Gigord, 12°, 270 p.

Le recueil se termine par une notice sur Sœur Marie Lataste.

Ailleaume A. — La doctrine du Vénérable **Louis-Marie Baudouin**. — *Vie spirit.* 10, 337-349.

Seillière E. — Le cœur et la raison de Mme **Swetchine**. — Paris, Perrin.

Richstaetter K. SJ. — Eine moderne deutsche Mystikerin. Leben und Briefe der **Schwester Emilie Schneider**, Oberin der Tochter vom heiligen Kreuz zu Dusseldorf [1820-1859]. Fribourg en Brisgau, Herder, 12°, VIII-232 p.

Evrard EM. — L'âme d'une fondatrice. **Mère Carlin**, première supérieure des Filles de la Providence, dites de Sainte-Thérèse, d'Avesnes. Tourcoing, Duvivier, 8°, 28 p.

Farina A. OSA. — Vida de la Serva de Dios **Sor Ascension Galan** de San Cayetano, Agustina Concepcionista. — Barcelone, Gili, 8°, 282 p.

Théolier L. SJ. — **Thérèse de l'Enfant-Jésus**, méditation sur la grandeur de l'enfance spirituelle. Paris, Art Catholique.

La **Bse Thérèse de l'Enfant-Jésus**. — *Vie spirituelle*, n. de mai 1924, tout entier, 10, 101-251 ; en particulier : sa vie ascétique, 103-118, **Dom de Puniet** ; sa vie contemplative, M. V. **Bernadot**, 119-158.

Pérez T. SJ. — El **P. Jeronimo Seisdedos**. Observaciones sobre su caracter literario. — *Revista Eccles.* 28, 212-217, 263-271, 354-360.

Van den Bossche L. — Notes sur la vie spirituelle en Belgique. — *Bull. Ecriv. cath.*, mars, 162-176.

Voir plus haut : p. 319, S. Augustin ; p. 318, S. Bernard ; p. 317, S. Thomas d'Aquin ; p. 320, Ste Lydwine (Huysmans et Meuffels) ; p. 312, S. François de Sales ; p. 313, S. Vincent de Paul, Bossuet ; p. 314, Surin ; p. 318, Marie Lataste.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

Ouvrages envoyés à la Rédaction

Plusieurs de ces publications seront l'objet d'un compte rendu détaillé dans un prochain numéro de la *Revue*.

Mme E. d'Aguilhon. — *A vingt ans. Mariage et bonheur*, 4e éd. Paris, Téqui, 1924, 12°, IX-387 p., 6 fr.

F. Auburtin. — *Un péril de mort*. Paris, éd. *Spes*, 12°, 99 p., 1 fr.

Mgr Jos. Blanc. — *Les visions de saint Jean*. Paris, Téqui, 1924, 12°, VIII-471 p., 10 fr.

O. Casel OSB. — *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft in Verbindung mit* A. Baumstark und A. L. Mayer, III Bd., Münster, W. Aschendorff, 1923, 8°, 251 p.

J. Delbrel SJ. — *Ceux qui nous quittent*. Toulouse, *Recrutement sacerdotal*, 8°, 47 p., 2 fr.

Les épîtres de saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des apôtres et commentées par un moine bénédictin de la Congrégation de France. Tome I. Actes, Thessaloniciens, 1e aux Corinthiens. Esschen, Imprimerie S. Alphonse, 8°, 403 p.

Les larmes du veuvage essuyées par S. François de Sales. Lettres à des chrétiens de son temps suivies des litanies de la résignation. Avec notes et avant-propos de M. Ch. Brunetière, 5e éd. Paris, Téqui, 1924, 32°, 171 p., 1 fr. 50.

Mgr Lelong. — *Le saint prêtre. Conférences sur les vertus sacerdotales*, 2e éd. Paris, Téqui, 1924, 12°, VI-411 p., 7 fr. 50.

Maynard Abbé — *Vertus et doctrine spirituelle de saint Vincent de Paul*, 11e éd. Paris, Téqui, 1924, 12°, 432 p., 7 fr.

Moreau Dom F. J. — *Les liturgies eucharistiques. Notes sur leur origine et leur développement*. Bruxelles, Vromant, 1924, 8°, 248 p.

R. P. Pothon OP. — *Institutions canoniques à l'usage des curies épiscopales, du clergé paroissial et des familles religieuses*, en conformité avec le Code de droit canonique et les décisions les plus récentes du Saint-Siège. Trois volumes : I des personnes ; II des sacrements, du culte divin, des délits et des peines ; III Formulaire des actes ecclésiastiques, table analytique. Lille, Desclée, 1924, 12°, de XVII-950 ; XIV-858 ; XXV-800 à 20 fr. le vol. Chaque volume se vend séparément.

Offices de la quinzaine de Pâques en latin et en français avec notices et explications. Paris, Desclée, 24°, cart. 540 p.

A. Oldra SJ. — *Gesù Cristo studio apologetico-religioso. I Dall'Infanzia al magistero ; II Il taumaturgo e il Redentore*. 2e éd. Florence, Libreria editrice fiorentina, 1922, 2 vol., 8°, XII-557 et 611 p.

A. Oldra SJ. — *Gli Spiriti, breve studio sull'Ipnotismo e sullo Spiritismo*. Florence, Libreria fiorentina, 1922, 8°, 292 p.

J. Pailler. — *Collection. Prêchons l'Evangile, 6e série. Fêtes mariales S. Joseph* (t. 77). Lurais (Indre), chez l'auteur, curé de Lurais, 1924, 8°, 407 p.

Toulouse. — Imprimerie Catholique Saint-Cyprien. — I. VIDAILLON